بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الحمد لله على جزيل نواله والصلوة على نبينا محمد وآله وبعد فهذه جملة ما ذكرناه في هذا المختصر من الضوابط العامة والقواعد الكلية
جعلتها كالفهرست حتى يطلع الناظر على ما فيه فيعلم كل أناس مشربهم ويقصد كل قوم مآربهم عنوان في أصالة الاشتراك في التكليف
موردا ودليلا وبيان المراد بقضايا الأحوال عنوان في حكم المكلف المشتبه بكله أو ببعضه وفيه مباحث الأول في حجية العضو الزائد وحكم
الثاني في ضبط حكم الخنثى والممسوح بحسب القاعدة وبيان ماهيتهما والاحتمالات في حكمهما الثالث في أحكام ذي الحقوين في كل باب
عنوان في بيان وجه عدم العمل بقاعدة مجهول التاريخ في موارده مع حجية أصالة التأخر وحل ما يتخيل فيه من الإشكال عنوان في معنى الشرط
المتأخر وتأسيس مسألة الكشف والنقل والإشارة إلى مواردها عنوان في قاعدة الشك بعد الفراغ والإشارة إلى أدلتها ومجاريها
وما خرج عنها عنوان في تعيين الأحكام للأسماء والإشارة إلى المراد من بقاء الموضوع في الاستصحاب ضابطة في حكم الموضوع للشرع
وكيفية تعيينه وذكر فروع ضابطة في التحديد بما ثبت من الشرع تحديده بالزمان وبالوزن وبالمساحة أو بالعدد وما يلحقها من المباحث العامة ضابطة
في حكم ما لم يرد فيه تحديد من الشرع وتنقيح مسألة العرف والعادة وما يلحقها من المباحث ضابطة في اختلاف أهل اللغة والعرف
فيه وفي باب كان عنوان في أصالة عدم تداخل الأسباب وأدلتها ومعارضاتها ودفع ما ذكره بعض المتأخرين في ردها والإشارة إلى الموارد
عنوان في بيان المعرف والعلة الحقيقية وأن علل الشرع معرفاتها والإشارة إلى ثمراتها عنوان في قاعدة العسر والحرج دليلا وموردا
وبيان المراد منها وحل ما أورد من الإشكال عليها والإشارة إلى ما قيل فيها عنوان في قاعدة نفي الضرر والضرار وموارد ما تطبيقها
على مواردها ومواضع استناد الأصحاب إليها ورفع ما توهم من الإشكال في دلالة أدلتها على ما يراد منها ووجه التمسك بها في تعارض
الضررين عنوان في قاعدة الفرعية وما فيها من المباحث الشريفة دليلا وموردا وكيفية ثمرة ونقضا وحلا عنوان في تأسيس أصالة التعبد
في المأمور به عنوان في شرط النية وما يتعلق بها من المباحث العامة الجارية في كل باب عنوان في أن الأصل في نافلة كل عبادة أن
يكون كفريضتها في الأحكام عنوان في قاعدة التسامح وبيان دليلها وموردها ودفع ما فيها من الإشكال عنوان في أن الأصل
كون كل زيادة ونقيصة في العبادة مبطلا لها في أي باب كان عنوان في بيان مقتضى القاعدة في الموسع الاضطراري لأولي الأعذار وخروج
باب التيمم عنها عنوان في تعارض أجزاء العبادة وشرائطها وكون الوقت مقدما على غيره عنوان في قاعدة الميسور وأدلتها وأكثر
منها وبيان مواردها وتعميمها للوضعيات عنوان في أصالة الطهارة من الحدث والخبث وثمرتها عنوان في أصالة النجاسة في الدم
عنوان في قاعدة الإمكان في الحيض فائدة في أصالة الاستحاضة بعد الحيض عنوان في حكم من أتى بالعبادة مخالفا للواقع
لخطأ أو نسيان في محل موضوع أو حكم مع الاجتهاد والتقليد أو بدونهما عنوان في قاعدة تحريم إبطال العمل مطلقا عنوان
في تحقيق حرمة الإهانة بالشعائر ورجحان تعظيمها عنوان في الإعانة على البر والتقوى وعلى الإثم والعدوان عنوان في أصالة
الصحة في العقود عنوان في أصالة الصحة في الإيقاعات عنوان في أصالة اللزوم في العقود والإيقاع والإشارة إلى أن العقد مركب
من لزوم وجواز لا ثالث وفيه مباحث عنوان في أن العقود تابعة للقصود وبيان المراد من بين محتملاتها وما يدركها ودفع الإشكال
الوارد عليها تنبيه في تحقيق قاعدة المقاصة وامضاؤها ما رجوع كل عوض إلى مالك العوض الآخر وتعارضهما مع
القاعدة المقصد وكيفية التقصي عن ذلك عنوان في أن العقد يتحلل إلى عقود وبيان أدلتها والمراد منها وحل ما ذكرنا من الإشكال
فيها والثمرات المترتبة لها فائدة في ضبط اتحاد الصفقة وتعددها ما خير به على ذلك بيان البعض نحوه عنوان

العقد صح

فی ان النیة والرضا والتمنی لیس سببا فی شیء من عقد وایقاع عنوان فی سببیة المعاطاة فی العقود والایقاعات وبیان ما من شانها
ولزومها وجوازها وکونها مفیدة للملک والاباحة وسایر ما یتعلق بها عنوان فی سببیة الاشارة والکتابة فی العقود
والایقاع وجریان احکام الالفاظ باجمعها منها عنوان فی اشتراط العربیة فی العقود والایقاعات وعدمه وجریان التامة منها عنوان
فی ضبط الفاظ العقود والایقاعات من حیث اعتبار الصیغ الخاصة والحقیقة وعدمه عنوان فی اعتبار الماضویة
وجریان الجملة الاسمیة وما شاکلها فی العقود عنوان فی اشتراط الترتیب فی الایجاب والقبول وعدمه وبیان اشتراطیة التطابق
فی العقود وبیان معناها ومحلها ومنه مباحث شریفة عنوان فی کون الرد بین الایجاب والقبول مبطلا وکون باب الوصیة علی
القاعدة او خارجا عنها تتمیم فی کون الشروط المتأخرة الناقلة کالقبض فی بعض العقود بحکم جزء العقد فی ذلک عنوان
فی شرائط العقد والایقاع من حیث کونه لفظا وخطابا مع قطع النظر عن العقدیة عنوان فی شرطیة التنجیز فی العقود
والایقاعات وبیان المراد منه واقسام التعلیق وما یضر منها وما لا یضر ومنه مطالب نفیسة عنوان فی تحقیق الضابط
فی متعلقات العقود والایقاعات قاعدة فی ان الاوصاف هل تقابل بالاعواض ام لا والفرق بین وصف الصحة وغیرها و
البحث فی کون الارش علی القاعدة ام لا عنوان فی ان الصلح هل یجری فی الاعیان والمنافع والحقوق او تعیینه بکونها قابلة
للمعاوضة والاسقاط بابراء ونحوه عنوان فی تشخیص المنفعة التی هی مورد عقود المنافع والاشارة الی ما خرج عن القاعدة
ظاهرا کالاسترضاع وما شاکله عنوان فی ان الاصل جواز التوکیل الا فیما خرج والاصل عدم جوازه الا فیما ثبت
عنوان فی توابع العقود والمراد منها ووجه تبعیتها عنوان فی ضبط مقتضیات العقود بالذات وبالاطلاق
فی معنی القبض وموارد اشتراطه والاحکام اللاحقة له ومنه مباحث شریفة والاشارة الی تحققه بالاحتساب وبقبض
العین فی المنافع ورفع الاشکال الوارد فیه عنوان فی معنی الشرط والشرط الواقع فی ضمن العقود اللازمة والجایزة و
بیان حکمه من لزوم الوفاء وعدمه وتاسیس القاعدة فی صحته وما یتعلق به من النقض والحل عنوان فی الشروط الفاسدة
الاربعة کما احل حراما ونحوه ورفع ما وقع فی معناه من الاشکال الذی تشعب فیه الانظار والتشتت فیه الاقوال تنبیه
فی کون الشرط کالعقد فی اغلب الاحکام والاشارة الی مباحثها وما وقع من الاشکال فی اشتراط عدم التصرف الخاص واشتراط
واشتراط مباشرة تصرف خاص عنوان فی کون الغرر مبطلا وبیان المراد منه ورفع ما وقع فی هذا المقام من الاشکال
والتناقض فی کلام الاصحاب ومنه من المطالب الغامضة ما لا یطلع علیه الا فقیه متدرب عنوان فی ان التعلیق مبطل فیما
عقد المحض للتعبد وبیان عدم خروج شیء من العقود والایقاعات فیه عن القاعدة وان توهم فی ظاهره منها
ذلک وفی هذا البحث لطایف کثیرة عنوان فی تاسیس قاعدة نفی السبیل للکافر علی المسلم والاشارة الی فروعها وبطلان
کثیر من العقود بها ودفع الاشکالات الواردة علیها عنوان فی کون الشرط الفاسد مبطلا للعقد علی القاعدة
عنوان فی کون السفهیة مبطلة للمعاملة وبیان المراد منها عنوان فی کون تعلق النهی بارکان المعاملة مفسدا
لها مطلقا عنوان فی کون الاقالة مبطلا للعقد وکونه علی القاعدة وما یتعلق بها من المباحث عنوان فی کون
الفسخ مبطلا وضبط موارده بحث قاعدة الضرر فیما لا نص فیه عنوان فی کون تعذر الوفاء مبطلا للعقد والاشارة
الی فروعه عنوان فی مبطلات العقود الجایزة کالموت والجنون والاغماء وبیان السر فی ذلک بحیث یندفع به الاشکال المتوهم وتحقیق
اندراجه تحت التعلیق وفیه فائدة فی بیان الفرق فی مواقع تسلیط الغیر علی شیء بطریق الرخصة او احداث الولایة والسببیة
او بیان حکم شرعی عنوان فی کون الید من اسباب الضمان وتنقیح المراد منه ومن متعلقه وفیه مطالب منکرة نافعة جدا
عنوان فی کون الاتلاف من اسباب الضمان وتحقیق القول فی المباشر والسبب والفرق بین الاکراه وغیره وعدمه وفیه

تنبیه
قاعدة
قاعدة
قاعدة

اشکال نبهنا علیه عنوان فی کون الغرور من اسباب الضمان تنبیه فی اجتماع اسباب الضمان فی سلسلة واحدة او
ترکب بعضها مع بعض عنوان فی کون التعدی والتفریط من اسباب الضمان وتحقیق المراد منهما عنوان من جملة اسباب الضمان
التلف قبل القبض عنوان فی کون القبض بالعقد الفاسد موجبا للضمان ورفع ما فیه من الاشکالات تنبیه فی بیان
المراد من قولهم ما یضمن بصحیحه یضمن بفاسده عنوان فی سایر اسباب الضمان کعقد وتعهد وتکلیف ونحو ذلک عنوان
فی کون الاحسان نافیا للضمان وبیان المراد منه ودفع ما فیه من الاشکال عنوان فی کون الاستیمان مسقطا
للضمان وبیان الفرق بینه وبین الاذن عنوان فی کون الاقدام مسقطا للضمان والاشارة الی بعض الموارد عنوان
فی ان الاسلام یجب ما قبله فی الضمان بل فی بعض المقامات وتنقیح المراد من الروایة وفیه مباحث نافعة منها ان المخالف
اذا استبصر فهل هو کالکافر فی ذلک ام لا ونظایر ذلک عنوان فی کون الاذن مسقطا للضمان وبیان الفرق بین مطلق
الاذن والاذن المطلق وبیان اقسامه من الصریح والفحوی وشاهد الحال ومدخلیته فی التکالیف والوضعیات واختلافه
بالتقدم والتأخر واقسام تعارض انواعه بعضها مع بعض مع ما فیه من المباحث الشریفة عنوان فی ضبط معنی المثلی والقیمی
وبیان مقتضی القاعدة فی مورد الشک عنوان فی تعیین المراد من القیمة اللازمة الدفع فی مباحث العقود وضبطها
باعتبار الازمنة والامکنة والاحوال عنوان فی ضبط کیفیة التقویم وذکر ما هو الاصل عند اختلاف المقومین عنوان
فی بیان المراد من التادیة الرافعة للضمان وضبط المراد من تعذر العین المانع من المثل والقیمة عنوان فی الاشارة الی الاولیاء
والمولی علیهم اجمالا فی النفس والمال وبیان ایتامهم فی الولایة عنوان فی اثبات عموم ولایة الحاکم الشرعی وضبط مواردها
والاشارة الی ثمرات الفرق بینه وبین النائب عنوان فی اثبات ولایة العدول المؤمنین وجواز تصرفهم مطلقا او فی ما لا
یمکن فیه التأخیر عنوان فی قاعدة البینة والیمین وتحدید معنی المدعی والمنکر وبیان الدعوی المسموعة وشرایطها و
مدارکها من القاعدة وفیه تحقیقات رشیقة ثمینة فی ضبط مورد التحالف عنوان فی تاسیس القاعدة عند اشتباه
مورد الدعوی والتداعی واشتباه المدعی والمنکر وعدم تعینها والاشارة الی موارد التشبیه بالنسبة الی الحلف والتحالف
تنبیه فی حل الاشکال عن مسئلة اختلاف المشتری والشفیع فی الثمن واختلاف الزوج او ورثته مع الزوجة فی الانقطاع
والدوام فی العقد عنوان فی ان کل من یسمع قوله فعلیه الیمین مدعیا او منکرا عنوان فی ان کل من یسمع قوله فعلیه
شیء لا یعلم الا من قبل مدعیه یسمع قوله فیه عنوان فی ذکر قواعد مختصرة متعلقة بالباب قاعدة النکول لیس حجة علی الناکل
قاعدة الحلف لا یثبت ابطال الغیر غیر جایز قاعدة فی ضبط موارد کون الحلف علی البت وعلی عدم العلم قاعدة کلما لم یرد فیه
حد من الشرع من المعاصی ففیه التعزیر قاعدة فاعل الکبائر یقتل فی الثالثة او الرابعة قاعدة المملوک نصف حد الحر عنوان
اقرار العقلاء علی انفسهم جایز وفیه رفع ما یرد من الاشکال وبیان موضوع الاقرار وکون الانکار کالاقرار مع الضرر علی
المنکر او عدمه وعدم سماع ما ینافیه بعده وفیه من المباحث النافعة ما لا یوجد الا من له قوة تامة وملکة غامرة تنبیه فی ان
الاقرار اذا تعارض مع فعل المقر بها یقدم عنوان فی اثبات عموم حجیة البینة فی الموضوعات عنوان فی ان البلوغ لیس شرطا
فی الاسباب الغیر اللفظیة عنوان فی ان البلوغ لیس شرطا فی صحة العبادات وکون عبادة الصبی شرعیة وعدمه عنوان فی
ان البلوغ شرط فی صحة العقود وکذا الایقاعات والجواب عما ورد هنا من الاشکالات المعارضات عنوان فیما لا یشترط
فیه العقل وما یشترط فیه عنوان فی اشتراط الرشد فی التصرفات المالیة دون غیرها وبیان المراد من المالی والبحث
فی ان حجر السفیه کحجر العبد وکحجر الصبی فی الزوال بالاذن وعدمه عنوان فیما یشترط فیه الحریة وما لا یشترط من عبادة
او معاملة وبیان المراد من کون العبد لا یقدر علی شیء وزوال الحجر بالاذن عنوان فی ان القاعدة فی ضمان المملوک

الجامع

 والحمد لله كما هو اهله وصلى الله على محمد وآله الطاهرين المعصومين

واعلم ايها الناظر في هذه النسخة الشريفة انه لما استنسختها
من العالم الفاضل الملا محمد ابن المرحوم الملا صالح
التبريزي وجدتها خالية عن ذكر الفهرست
والعناوين وكانت النسخة الموجودة لدي
مشتملة عليها الحقتها بهذه النسخة
ليسهل الامر للناظر فيها فالمرجو ممن نظر
فيها بعين الانصاف وترك
المجادلة والاعتساف
ذكر من
الشاكر لله رب العالمين

بسم الله الرحمن الرحيم

اللهم اني احمدك على ما الهمتني سبل السعادة واصلي واسلم على نبيك محمد خير من نهض بالرسالة واستقام بالعبادة وعلى آله المخصوصين بالولاية خير ائمة وسادة واشهد ان لا اله الا انت شهادة تؤدي حق الشهادة **وبعد** فهذه عناوين الاصول الملتقطات التي امرنا ان نفرع عليها وقوانين الفصول التي ينبغي ان نسند اليها حررناها امتثالا لامر الملك المنان وقضاء لحق الاخوان من اهل الايمان مراعيا في ذلك كلمة الاصحاب الذين هم اهل الديار المتصلون باهل بيت الحكمة والاسرار راجيا من الله ان يجعلها كلمة باقية وتعيها اذن واعية عناوين المشتركات في ابواب الفقه **عنوان** اذا ثبت حكم لاحد المكلفين بخطاب لفظي او بغيره مفيد للعموم او لا فهل القاعدة تقضي باشتراك سائر المكلفين معه في ذلك الحكم او لا وهذه من المسائل التي تعلق الحاجة اليها في الفروع اذ معظم الادلة لم يرد بعنوان تقضيه كلية حتى تشمل الاحوال والازمان والاشخاص بل ورد في وقائع خاصة في غير الحاجة للمكلفين على السؤال عنها فلا عموم فيها ولا ينفع في ذلك القول بعموم الخطابات الشفاهية كما ذهب اليه جملة من المحدثين لا نراخص من لم يدع اذ في الخطابات ما ورد مختصا بالنبي وما ورد مختصا باهل البيت وما ورد مختصا بالمؤمنين او بالمسلمين او بالرجال دون الاناث وما ورد مختصا بشخص واحد في ظاهر اللفظ كلفظ افعل وافعلي مما يختص بواحد كما لا يخفى على المتتبع في الروايات بل الخطابات العامة التي يدعى شمولها للكل اقل قليل في الباب بالنسبة الى غيرها مع ان الحق عدم عموم الخطابات الشفاهية على ما قرر في الاصول بل القائل بالعموم خارج عن محل النزاع كما يظهر للمتامل والحق ان الاصل هو الاشتراك ولنا على ذلك وجوه احدها انه قد قرر في محله عدم خلو الواقعة المحتاج اليها عن الحكم بمقتضى الاخبار ومطلق الاجماع واغضاء العقل السليم فاذا ثبت لاحد واقعة حكم فينبغي ان يثبت لغيره ايضا في تلك الواقعة لعدم امكان الخلو واستلزام الحكم بعدد الجعل التشريع المشكوك فيه فالاصل يقضي بعدمه وهذا في صورة كون الحكم المجعول اباحة لا كلام فيه لو شك في توقف جعل الحكم غيرها على امر جديد منفي بالاصل وليس لاحد ان يقول عموم الاباحة ايضا مستلزم لجعل متعدد لانا نقول لا يلزم ذلك لو لم تكن الاباحة مجعولة بجعل عام والفرض ثبوتها فانا لا نقول عنها الاحتياج الى حادث جديد حال الخروج عنها وكذا لو كان غير الاباحة وانتفى احتمال الاباحة في غير مورد الدليل فان امتناع جعل الحكمين المتضادين يحيل احدهما انه مع جعل الحرمة يقتضي الاشتراك دائما سواء الاباحة في غيره فتقول ايضا جعل الاباحة لغيره امر مشكوك والاصل عدمه وعمود دليل الاباحة غير نافع بعد خروج الواقعة عنها احتمال

في المجلد

٣

وبالجملة ولا ندري ان ذلك على الاطلاق اولا **الثاني** الا ان يتمسك بالاقتصار على القدر المتيقن من مورد الدليل والتمسك في محل الشك باصالة البراءة ويمكن دفعه باثبات الاشتراك هنا بعدم القول بالفصل وفيه كلامان **احدهما** منع حجية ضميمة الاصل **ثانيهما** امكان قلبه باثبات عدم الاشتراك هنا بالاصل الحاكم غيره بعدم القول بالفصل ويندفع بضعف الاول وعدم مقاومة الاصل الحكمي للاصل الموضوعي فيه قيل على القول بجواز خلو الواقعة عن الحكم لا يتم هذا الوجه لاصالة عدم الحكم في غيره قلنا اولا انا نسلم القول بخلو الواقعة عن الحكم في مثل الفرض اذ القائلون بالمراد واخلو الواقعة عنه بالمرة واما ثبوته فيها البعض وخلوها عنه لآخرين فهذا لم نجد من صرح بذلك فهو منفي بالاجماع المركب **وثانيا نقول** كما يحتمل تعلق الحكم على الواحد مختصا بكل يحتمل تعلقه عليهما في ضمن الكل بجعل واحد فنفي احدهما بالاصل غير ممكن **وثالثا نقول** محل البحث الاشتراك في الاحكام في قبال التغاير لا في مقابل عدم الحكم كما في افعال البهائم وغير المكلفين فالخلو عن الحكم خارج عن محل النزاع حقيقة فلا وجه له **ثانيا** الاستصحاب وتقريره ان الحكم اذا ثبت لجماعة في زمان فنشك في زوال ذلك الحكم بزوال هؤلاء باحتمال كونهم قيدا فيه وعدمه باحتمال كونهم موردا اذ الفرض عدم دليل على الاختصاص ومقتضى الاستصحاب بقاء الحكم المجعول ويلزم من ذلك تعلقه بمن سيجيء بعدهم اذ لا معنى لبقاء الشريعة والاحكام الاجرائية في المتجددين من اهل التكليف وعلى هذا مدار استصحاب الاديان ودعوى ان بقائها على حسب ما ثبت فيه من الموضوع ساقطة عما مر من التقرير وقيل هذا اخص من المدعى لعدم استلزامه ثبوت الحكم للمعاصرين لمن ثبت الحكم في حقه وكذا الجميع من المتجددين في الوجود لكونهم بتكليف واحد من الاخرين في بقاء الحكم فلا يفيد عموم الاشتراك قلنا اتم الكلام في غير ذلك ولا بعدم القول بالفرق وثانيا بعدم تعيين ذلك من الشرع كما هو المفروض فالمتحد العموم وثالثا بعدم امكان الترجيح بلا مرجح وظهور عدم الفارق **الثالث** ظهور اتفاق الاصحاب على ذلك كما يشهد به استدلالهم بالخطابات الخاصة في اثبات عموم الحكم خلفا بعد سلف وليس ذلك لقولهم بعموم الخطاب الشفاهي قطعا للتصريح بما ذكر في الكتب الاصولية بعدم العموم ولتمسكهم بما لا يجري فيه احتمال العموم بما يندفع ما قيل انه لو لم يكن لعموم الخطاب لم يمهم لنبيه على دليل الاشتراك اذ هو لعدم المعارضة ولا يتم انه لعدم تنبيها باتكالهم على الضرورة او القاعدة وهذا مؤيد آخر للاشتراك فان سكوتهم من اقامة الحجة عليه كاشف عن كونه ضروري الدين قبل لو كان اصحابنا مجمعين على ذلك لما اختلفوا في وجوب صلوة الجمعة ونحوه من الفروع قلنا ان ذلك ليس لمنع الاشتراك بل لاحتمالهم كونه مشروطا بوجود الامام او نائبه الخاص وورد الاطلاق مورد الغالب من كون المخاطبين واحدين للشرط غالبا او مطلقا عملا بالظاهر فالاشتراك فرع اتحاد نوع الواقعة وصنفها بالنظر الى التكليف وشرائطه **الرابع** الاجماعات المحكية في مورد متعدد على اصالة الاشتراك عدد التواتر **الخامس** تنقيح المناط القطعي نظرا الى ان الاحكام التابعة للمفاسد والمصالح النفس الامرية لا تختلف بحسب افراد المكلفين للزوم دفع المضر وجلب المنفعة اللازمة على الكل وقيل المفروض تعيينها للوجوه والاعتبار ولعل الخصوصية مدخلية قلنا قد قرر ان الوجوه والاعتبار يراد بها ما عدا خصوصيات المكلفين من حيث هم كذلك لانها اشخاص مختلفة لا بد من مدارها الامور النفس الامرية بل مدارها على المفاهيم العامة كالمريض والصحيح والمسافر والحاضر ونحو ذلك من الصفات اللاحقة للمكلفين او اللاحقة للافعال واما مع اتحاد ذلك كله فخصوص زيد وعمرو لا دخل لها في ذلك قيل هذا ينتقض بخصائص النبي **قلنا** لا نسلم كون الخصائص لشخصه بل انما هو لعنوان كلي غاية الاختصاص ذلك في الفرد الواحد لو وجد نظائر في ذلك العنوان لاشترك معه في ذلك قيل فلعل في كل مقام اعتبر هناك خصوصية قلنا الاصل عدم اعتبارها في الحكم الا ان يقوم دليل عليه اذ الاحتمال لا ينفع ودليلنا على ذلك طريقة العقلاء فانا نراهم اذا وجدوا رجلا فعل فعلا فتضرر به او فعل فعلا انتفع به انتفاعا لازما فانهم يجتنبون عن الاول ويرتكبون الثاني ولو مع الشك ولا يلتفتون الى ان ذلك لعله لخصوصية في ذلك الرجل لا نعرفها فتبصر **السادس** الاستقراء فانا وجدنا اغلب التكاليف والاحكام مشتركة بين المكلفين كافة ولم نجد

الفرق الا في مقامات نادرة فاذا شك في الاشتراك والعدم ينبغي الالحاق بالغالب **السابع** اطباق اهل الادوار
كافة على الاخذ بما يصل اليهم ممن سبقهم من الموجودين او السامعين من دون سؤال عن ان ذلك هل كان لخصوصية
سائل اولا ولا ريب ان ذلك لما انغرس في اذهانهم من كون التكليف الثابت عاما لكل مكلف ولا مدخلية للخصوصيات و
هذا كاشف عن كون الواقع كذلك وان لم نعرف ماخذه **الثامن** ما دل على لزوم التاسي بالنبي والائمة من اثار او وارد
دل على حجية فعلهم اذ ليس ذلك الا للاشتراك الا ما ... معهم في ذلك فقيل هذا اخص من المطلوب قلنا يتم بوجهين احدهما عدم
القول بالفرق وثانيهما ان اشتراكنا معهم مع وجود امارة الاختصاص فيهم ووجود بعض الخواص بهم بحيث يحتمل كون المشكوك
فيه من ذلك يدل على اشتراك بعضنا مع بعض بالاولوية **التاسع** الخبر المعروف حلال محمد صلى الله عليه وآله حلال الى يوم
القيمة وحرام محمد صلى الله عليه وآله حرام الى يوم القيمة قيل لعل معناه بقاء الحكمين بالنسبة الى من ثبت في حقه قلنا بعد موته لا
معنى لبقاء الحل والحرمة بالنسبة اليه قيل لعل المراد لو فرض بقائه الى يوم القيمة قلنا هذا فرض نادر لا يراد من العبارة ولما كان
خلاف الظاهر بقاء احكام الشرع وتكليف كل من يتجدد من الناس بذلك قيل لا يشمل غير الحكمين قلنا ظاهر الحلال مطلق
الماذون فيه فيشمل غير الحرمة سيما مع مقابلته بها مع انه يمكن الاتمام بعدم القول بالفصل **العاشر** قوله ص حكمي على الواحد
حكمي على الجماعة قيل لعل المراد جماعة خاصة قلنا لا ريب ان المتبادر من العبارة كون الحكم على البعض الحكم على الكل وهو
الحجة **الحادي عشر** رواية ابن ابي عمير في باب الجهاد حكم الله في الاولين والاخرين وفرايضه عليهم سواء الا من علة
او حادث يكون الاولون والاخرون ايضا في منع الحوادث شركاء والفرايض عليهم واحدة يسئل الاخرون عن اداء
الفرايض كما يسئل عنه الاولون ويحاسبون كما يحاسبون وجه الدلالة انه لو اريد من الخبر جنس الاول والاخر واضح نعم في افراد
الاول يحتمل احتمال عدم الشمول لكن العرف يدفعه اذا اريد الاستغراق فيكون دالا على اشتراك كل فرد من الاول مع كل
فرد من الاخر وهذا يستلزم اشتراك الاولين بعضهم مع بعض ايضا لان الفرد من الاولين يشارك كل من الاخرين وكل
من الاولين يشاركهم في ذلك فيشترك الكل قيل لا يشمل ما لو ثبت الحكم لواحد من الاولين خاصة فلا يدل على اشتراك
الاخرين معه لاحتمال ارادته في ضمن العموم لا وحده قلت ظاهر الاستغراق عدم ارتباط الواحد بالكل **الثاني عشر**
قوله تعالى لانذركم به ومن بلغ وهذا يدل على ان الغائب كالحاضر في الحكم وان لم يشاركه في الخطاب **والثالث عشر**
قوله ص فليبلغ الشاهد الغائب والوجه مثل ما مر والظاهر شمول الغائب للمعدومين في ذلك الوقت ايضا ولو بقرينة المقام
الرابع عشر الصحيح اوصي الشاهد من امتي والغائب منهم ومن في اصلاب الرجال وارحام النساء الى يوم القيمة ان يصلوا الرحم
وجه الدلالة ان هذا كاشف عن عموم التكاليف فلا وجه للقول بان هذا خرج بالنص ونحو ذلك ما دل على العموم في الوقايع
الخاصة **الخامس عشر** مفهوم ما دل على الاختصاص في بعض المقامات كقوله تعالى ومن الليل فتهجد به نافلة لك والنصوص في
ان الرجل يفعل كذا والمرأة تفعل كذا فانها دالة على ان غير ما نص فيه على الاختصاص شامل للكل وهذه القاعدة لا يخفى
كثرة فروعها بل قل ما خلا مسئلة في الفقه من الحاجة اليها فلا يحتاج الى ذكر الثمرات في المقامات وههنا تنبيهات احدها
ان ميزان الاشتراك كما علم من الادلة اتحاد العنوان الماخوذ في الحكم ونص عليه رواية ابن ابي عمير المتقدمة فكل من ثبت له
حكم بعنوان خاص ثبت في غيره كذلك ولا تتعدى من وصف الى وصف ومن مفهوم الى اخر وهو المراد باعتبارهم اتحاد الصنف في
ذلك في الاصول وقول الفقهاء ان الاحكام نعم لو شك في مدخلية شيء وعدمه فالمرجع القاعدة ولنذكر لذلك مثالا
للتوضيح فلو ورد في رواية ان رجلا نسي الركوع قال يعيد فالعنوان هنا نسيان الركوع لا الرجل ولا المركب منهما لان اعتبار
الاول ظاهر والاخران مشكوكان يرجع فيهما الى القاعدة من عدم الاعتبار **وثانيها** ان مورد القاعدة الحاق

مكلف

مكلف بمكلف اخر في تكليفه لا في ساير احكامه فلا يجري في الموارد المشكوكة من ان دية المرأة كالرجل ولا في ان الرجل اذا مات
يغسل كذا ويكفن كذا فيكون المرأة كذا اذ الاول لازم للجاني والثاني تكليف للاحياء وكذا في حكم بول الرجل والمرأة في البئر وموتهما
فيه ونظاير ذلك في الفقه كثيرة **وثالثها** ان فقهاءنا قد يمنعون اجراء حكم حصل في واقعة في غيرها ويقولون انه قضية في
واقعة ويتحقق القول فيه ان القضايا في مقامات خاصة الوقايع ان كان تشريعا وبيانا معلوما من لفظ المعصوم او السائل الذي اجيب عنه
فهو متبع يطرد الحكم في مقاماتها كافة لما مر من القاعدة الا اذا عارض ذلك دليل اقوى منه فيأول بأحد التأويلات
ومنها احتمال الخصوصية في ذلك وان كان خلاف الظاهر وما بد منه فلا وجه لرده بانه قضية في واقعة نعم لو نقله ناقل شاهد
الواقعة كما في قضايا امير المؤمنين فههنا محل البحث يحتمل ان يقال انه يعم الجميع اتباعا للفظ الناقل وعنوانه الذي عبر به لاصالة
عدم مدخلية شيء اخر في ذلك ويحتمل القول بالمنع لان الناقل لا يتمكن غالبا من الالتفات الى كل ما له مدخل في ذلك الحكم
فيحتمل عدم مدخلية شيء سوى ما ذكره والذي اداه الوجه الاول ما لم يعارضه معارض اقوى لانا نفهم تعليق الحكم على موضوع
الاعم فهمه كونه المناط في ذلك ولا يجوز له التعبير بالاعم اذا احتمل ارادة الخصوصية فيحمل في الحقيقة الى الاخبار بنوع الواقعة وحكمها
وخبر الثقة حجة في ذلك فالعمل قولهم انه قضية في واقعة انما هو مع قوة المعارض كما يشهد به تتبع كتب الفاضل العلامة اعلى الله
مقامه وشيخنا الشهيد قدس سره والسعيد الافقه فانهم يتمسكون بالوقايع الخاصة لعموم الحكم في الحدود والتعزيرات كثيرا وفي
غير ما ذكر واحتمال فهمهم من ذلك عدم الخصوصية بعيد جدا **ورابعها** ان هذه القاعدة قد انخرمت في مواضع كبطن اليد
والظهر في الوضوء للرجل والمرأة والجهر والاخفات في الصلوة وكيفيات قيامها وقعودها وما يجب ستره فيها وجواز لبس الحرير
والذهب لها دونه وجواز لبس المخيط في الاحرام كذلك ووجوب الستر عليها دونه وعدم الجهاد عليها وقبول توبتها اذا ارتدت
عن الفطرة وعدم التجرد والتغريب عليها وعدم جواز امامتها للرجال وعدم رجحان خروجها الى المسجد وعدم وجوب الجمعة عليها
وتحريم لبس ما يستر ظهر القدم والتظليل في الاحرام له دونها وافاضتها من المشعر قبل الفجر وفي خصايص النبي ص وفي تخصيص القرشي
والنبطي في وجه **عنوان** في حكم المكلف الخارج عن العادة المشتبه بكله او بعضه كمن فيه عضو زائد او ناقص والخنثى وذو الحقوين
فههنا مباحث الاول في مسئلة الاعضاء فنقول قد تعلق الحكم في الشرع بالاعضاء في باب الوضوء والغسل واسبابهما والتيمم و
كل وفي سجدة الصلوة واشارة الاخرس وثدي الرضاع والختان وفي الجنايات في الحدود وغير ذلك من المباحث والضابطة
في ذلك ان نقول لما كانت الادلة منصرفة الى المتعارف المعتاد فالعضو الزائد اما ان يتعلق الحكم به من حيث اسمه او من حيث
دخوله في ضمن الكل اما اذا كان الثاني فلا فرق بين الزائد والاصلي في تعلق الحكم والوجه في ذلك ان الاسم لما لم يكن معتبرا فلا وجه لخروج
الزائد عن تحت الدليل فان قيل لو لم يعتبر الاسم في الخاص فلا بد من اعتباره في الكل الذي دخل تحته ذلك الزائد ولا ريب في
انصراف لفظ الكل ايضا الى الغالب المتعارف وهو ما لم يكن فيه ذلك الزائد قلت هذا لا ينفع في شيء لانه مستلزم لسقوط
التكليف عن الكل اذا كان كذلك لانه فرد نادر وهذا لا باس فيه وكلامنا في حكم العضو الزائد بعد تعلق التكليف قطعا اذ لا بد
بعد ثبوت الحكم على هذا الكل الخاص دخول الجزء ايضا تحته فلا يمكن ان يقال بخروج الجزء عن تحت الحكم وان ثبت في الكل بدعوى
انصراف لفظ الكل الى غير الجزء الزائد قلنا اولا ان هذا اعتبار والمدار العرف وهو على خلاف ما ذكرت لانهم بعد ما
علموا ثبوت الحكم على هذا المركب الخاص يدخلون الجزء معه وثانيا ان هذا تفكيك غير ممكن غالبا لان الحكم ان كان انتفاء
فانتفاء الكل مستلزم للجزء وان كان مثل الغسل والمسح ونحو ذلك فنقول ان محل العضو الزائد بمعنى السطح المشغول به يجب غسله
مثلا لو لم يكن هناك هذه الزيادة والمفروض تعلق الحكم بالكل الاصلي قطعا فلو خلينا مكانه غير مغسول مثلا لزم عدم الامتثال
قبل عدم امكان ايصال الماء مثلا تحته دلنا على سقوط هذا التكليف عنه قلت لم لا يكون الامر به مع علم الامر بانه مشغول

تتمة

بشئ لا يمكن دليلا على قيام الشاغل مقام واحد الامرين ليس باولى من الاخر ومن هنا نقول يجب في الغسل غسل جميع البدن
ولو كان فيه عضو زائد في اي موضع كان ونقول بلزوم الغسل في الوضوء ايضا لو كانت الزيادة داخلة في الاعضاء المعلق
بها الحكم كالاصبع في اليد او اللحم منها او في الوجه ونحو ذلك ومثله في مسح التيمم ومن هنا يتفرع صحة مسح الرجل او الراس
في الوضوء بالاصبع الزائد قبل دخولها تحت اليد ونحوه اللحم الزائد ونقول بقتل النفس بالنفس وقطع الطرف بالطرف وان كان في
احدهما زيادة عن الاخر وكذا في قطع يد السارق او رجله الا مع امكان ابقاء الزائد في القصاص كيد السارق والضابط ما ذكرناه
وان كان الاول فاما ان يعلم الاصلي من الزائد بامارة من صغر او اعوجاج او تغير او ضعف او عدم خروج الاخشبين في
المرجحين ونحو ذلك اولا وعلى الاول فالحكم يدور مدار الاصلي لانه المتبادر فلا يجب غسل ما نبت فوق المرفق من يد زائد
ولا يجزي المسح به بحيث يجب ولا ينقض الزائد بالاصلي ولا العكس ولا يثبت في الزائد دية الاصلي بل يرجع فيه الى القاعدة او النص
ولا يكفي قطع الزائد في الحد ولا يتحقق الجنابة بادخال الزائد في الزائد او في الاصل او بالعكس ولا خروج المني او احد الدماء
من الزائد وكذا في الاحداث الصغار ما لم يتحقق الاعتياد ولا يتحقق الحدث بالخروج لشمول الادلة وكما لا يثبت الجنابة لم يتحقق
الزنا واللواط الموجبان للحد او انتشار التحريم ايضا لعدم شمول دليلهما ولا يثبت بادخال الزائد المهر ولا يكفي وضع الزائد
في السجود ولا يجب قصه ولا ينتشر الحرمة بالرضاع من ثدي زائد بناء على تعلق الحكم بالثدي ولا يجب الختان بالزائد ولا يكفي
عن الاصلي وكذا الحكم في تعلق نذر وشبهه باحد الاعضاء على الاطلاق وعلى ذلك جرت فقهاؤنا في الفروع المشار اليها
فعليك بالتتبع في المقام مع التامل التام لانه لو كان ذلك لما وجب ستر الفرج الزائد لانا نقول ذلك لاجل صدق العورة بمعنى
ما يستقبح ابداؤه لا لصدق الاسم الخاص كما يظهر بعد التدبر نعم هنا كلام في قيام الزائد مقام الاصلي فنقول قد اشرنا سابقا
ان باب الاحداث يخرج فيه البول والغائط والمني والدماء يتبع فيه العادة فمتى ما تحققت كفت ولو مع وجود الاصلي اذ المدار
فيها صدق المصادر والافعال كقولك بال او حاضت لا خصوص الاعضاء واما في غيرها مما مر عليك ذكر جملة منها
فنقول مقتضى القاعدة سقوط الحكم بفوات محله الاصلي فلا بد من الرجوع الى ما جعل في الشرع بدلا عن ذلك لو كان فمن قطع
احد اعضاء وضوء او تيمم وبقي مقامه عضو زائد غير داخل تحت الاصلي كما هو محل البحث فالمتجه سقوط الغسل والمسح من ذلك
والاتيان بالبقية ودعوى ان مع فقد الاصلي يصدق الاسم على الزائد فيلحقه حكمه ممنوعة وشمول قاعدة الميسور على المقام
غير واضح كما مر عليك في تحقيقها وضبط مواردها انتهى واطلق الاصحاب عدم ترتب هذه الاحكام على الزائدة في موارد ذكرها
كتاب القصاص والحدود وهو شامل لصورتي عدم الاصلي والوجود نعم كلام في جواز القصاص بالناقصة كالشلاء والناقصة
الاصبع بدل الكامل كما نص عليه الفاضلان والشهيدان ولكنهم لم ينصوا على قطع الزائد بالاصلية بل ظاهر كلامهم
ثبوت الدية لفوات المحل وهذا مبني على ما قررناه لان النقصان ان كان لفوات وصف او جزء من الاصلي فيشمله
دليل القصاص واما الزائد فلا يشمله الاطلاق في مقام المقابلة ودعوى الاولوية ممنوعة الا مع اتحاد المحل بحيث لا تفاوت
بينهما سوى كون الجاني زائدا على الخلقة فانه يقطع وفي الشرايع لو كانت الاصبع التي ليست اصلية للجاني ثبت القصاص لان
الناقص يوخذ بالكامل ولو اختلف محل الزائد لم يتحقق القصاص وقال في السن لا يقطع سن مضرس ولا بالعكس ولا الاصلية
بزائدة وكذا لا تقلع زائدة مع تغاير المحلين ولكن في اللمعة ولا اصلية بزائدة ولا زائدة بزائدة مع تغاير المحل وظاهره قطع الزائدة
بالاصلية مطلقا ولا زائدة باصلية مع تغاير المحل والحاصل اجراء حكم الاصلي على وفي القواعد للعلامة اعلى الله مقامه في اليد
والرجل لا يقطع اصلية بزائدة مطلقا ولا زائدة باصلية مع تغاير المحل ويقطع بمثلها وبالاصلية مع التساوي في المحل وفي الاصابع
ولا اصلية بزائدة ولا العكس مع تغاير المحل والحاصل اجراء حكم الاصلي على الزائد مخالف للقاعدة محتاج الى الدليل ولو

ولو اشتبه الزائد بالاصلي ففي باب العبادات كان يجب الاتيان بالامرين في الغسل والمسح في الوضوء والتيمم والسجدة لوجوب
مقدمة العلم وامكان الامتثال بنفس الامر ودعوى التخيير لاصالة البراءة مدفوعة بما مر من ثبوت التكليف بالواقع في الجملة
وامكان الاتيان عرفا فيجري قاعدة الاشتغال وبذلك يندفع احتمال القرعة ايضا لما سيحقق في بحثها ان شاء الله تعالى من ان المراد با
المشكل ما ليس له مخرج شرعي ولو بالاصل واما في الاسباب فالقاعدة تقتضي بعدم تحقق المسبب الا مع اجتماعهما جامعين
للشرايط حتى يحصل القطع بحصول السبب في نفس الامر ودعوى ان ذلك يكون من باب الشبهة المحصورة فيلزم الاجتناب مدفوعة
بان الشبهة فرع تحقق محظور واقعي متيقن وهنا ليس كذلك فان الجماع بالة مشتبهة او الرضاع من ثدي مشتبه لا يعلم معه
تحقق السبب للغسل او الحد او التحريم ونحو ذلك بما اسلفنا لك واما في الحدود فيقطع احدهما بالقرعة لانه مشكل وان توقف
فيه البعض واما في القصاص وان كان المقتص به اصليا فقطع ما يوافق محله لانه في الواقع اما اصلي او زائد كلاهما لا باس بهما
وفي عدمه اشكال لعدم جواز قطع الزائد مع وجود الاصلي لا يقطع ما لا يوافق والوجه واضح ولو كان زائدا فلا يقتص لاحتمال
مصادفة الاصلية وللقرعة هنا وجه قوي على ما نقرر في محله ولو كان مشتبها كالجاني ففي جواز القصاص للمماثلة وعدمه
لاحتمال الزيادة في المجني عليه دون الجاني او استعلام المجني بالقرعة ثم الجاني كذلك وجوه وليس في كتب الاساطين في ذلك شيء
منقح والعمل اوفق بالقاعدة والبحث يجري في ساير الحيوانات كورك العقيقة وما يحرم من اعضاء الذبيحة الثاني
في الخنثى وهو الذي له فرج الرجال والنساء والممسوح وهو الذي ليس له شيء منهما وهل هما طبيعة ثالثة غير الذكر والانثى
او داخلان في الواقع تحت احدهما والخنثى طبيعة ثالثة دون الاخر وجوه بل اقوال ويدل على الاول قوله تعالى خلق الزوجين
الذكر والانثى وقوله تعالى يهب لمن يشاء اناثا ويهب لمن يشاء الذكور ونحو ذلك لظهور ذلك كله في انحصار الحيوان في
الذكور والاناث ولقضاء علي ع في الخنثى بعد الاضلاع معللا بان حوا خلقت من ضلع ادم الايسر فلا بد من تساوي
الاضلاع او نقصان الايسر وذلك كاشف عن الانحصار وصحيحة الفضيل بن يسار عن الص ع في فاقد الفرجين في باب الميراث
انه يورث بالقرعة لدلالته ذلك على تعينه في الواقع لاحد الامرين ولو كان طبيعة ثالثة لكان ينبغي عدم القرعة او
جعل السهام ثلثة لا اثنين ويدل على الثاني موثقة هشام بن سالم بان الخنثى يورث ميراث الرجال والنساء المحمولة
على اعطاء نصف النصيبين لاستحالة الجمع وقاعدة القسمة مع التنازع وهو ظاهر في كونه واسطة بين الذكر والانثى وعدم
دلالة الايات على الحصر لورودها مورد الغالب وعدم لزوم التعيين بعد الاضلاع فان خبر عد الاضلاع انهم عدوها
فوجد والايسر ناقصا عن الايمن بضلع واحد فحكم عليه بالذكورة وقال اضلاع الرجال اقل من اضلاع النساء بضلع
ومن المعلوم امكان نقصان الايسر عن الايمن بنصف ضلع او بثلثه فان هذا ليس داخلا تحت الرواية وان قال في
الروضة وكذا لو تساويا او كان في الايسر ضلع صغير ناقص لعله ايضا مراد شيخنا المفيد في كتاب الاعلام والسيد المرتضى
علم الهدى وعمدة اهل الناموس محمد بن ادريس الحلي حيث ذهبوا الى عد الاضلاع وردوا القول المشهور بل علل
ثانيهم بعدم كونه طبيعة ثالثة لان ظاهرهم وضوح الامر بالعد بحيث لا يبقى اشتباه بعده وعدم استلزام القرعة
ايضا في الممسوح كما افتى بها ما عدا ابن الجنيد من اصحابنا وافتى بها في الخنثى الشيخ في الخلاف لكونه معينا في الواقع اذا الجمهور
كما ياتي في محله شمول ادلة القرعة للمقامين بالعموم والخصوص فلعل القرعة امارة للحكم وان كان الموضوع في نفس
الامر غير معين ومما قررنا ظهر وجه التفرقة بينهما ايضا وهو ان الذي يساعد عليه الادلة والاعتبار اما الاول
فلما عرفت من الموثق الدال على جمع الميراثين في الخنثى وفتوى الاصحاب بنصف النصيبين فيه والصحيح في الممسوح بالقرعة
ولا ريب ان الظاهر من القرعة الكشف عن الواقع في الموضوع واما الاعتبار فلان الغالب في مراتب الموجودات انما

هو وجود الوسائط بين المرتبتين بحيث يناسب العليا من وجه والسفلى من آخر وعلى ذلك جرى تقدير العزيز العليم
في الموجودات كافة وبرهانه مذكور في محله وهو كمال الصنع وتمام القدرة ولما كان الذكر والانثى مرتبتين
متباعدتين جرى لطيف صنعه تعالى على ايجاد واسطة بينهما لا يقال لم لم يجعلهما معا واسطة لانا نقول معنى الواسطة
وجود صفة الطرفين فيها لا فقدانها لهما وبهذا يظهر الجواب عن سؤال القول بالعكس مع ان الواسطة مخالف للعمومات
وادلة الحصر والاعتبار الاولي ايضا فيقتصر فيه على المتيقن من النوع الواحد لا الاثنين فاذا دار الامر بين كون الخنثى
واسطة او الممسوح فلا ريب ان الاول اولى من وجوه احدها دلالة النصين السابقين وثانيها اشتهار
الاول بانه واسطة بين الفريقين في لسان العوام والخواص وثالثها وجود مادة الطرفين فيه دون الآخر و
رابعها شيوع نقصان اعضاء البدن بين المخلوقين فلعل الممسوح ايضا ذكر او انثى غايته نقص عضو منه وبقي الثقب
او لم يوجد الثقب فخرج الفضلة من دبره او بالقيء فان قلت زيادة العضو ايضا شايع بين الناس فلعل الخنثى من احدهما
وزاد عضو فيه قلت الشايع في زيادة الاعضاء زيادته من نوع واحد كيدين ونحوه واما النوعان فغير معهود غير
الخنثى وهو محل البحث اذا عرفت هذا فهنا بحثان في الخنثى وفي الممسوح فنقول قد سبق في بحث الاشتراك في التكليف
الفرق بين الرجل والمرأة في مواضع ونزيد هنا الفرق بينهما باحكام الكفن ونحوه وبول الرجل والمرأة ومواضع في
[illegible] وبان المرأة لا تقتل في الجهاد بخلاف الرجل والذكر يرث في الاولاد ضعف الانثى والمرأة لا ينفذ قضاؤها و
اثنتان منها في الشهادة في حكم الرجل الواحد ولا يثبت شيء بشهادتهن منفردات الا في مواضع ولا يحتاج الامة
المشتراة منها الى استبراء والوطء في دبرها بعد [illegible] وفي دبره لواط وبان دية المرأة نصف الرجل وفي دية اطرافها بعد
بلوغ الثلث الى النصف والنزاع في الالحاق بالرجل او المرأة فيهما في المقامات والوجوه المتخيلة في النظر امور احدها
الرجوع فيهما معا الى القرعة لعموم ما دل على ان القرعة لكل امر مشكل كما يأتي في بحثها وخصوص ما ورد في ميراث الممسوح
وعدم الفرق بينه وبين الخنثى كعدم الفرق بين الميراث وغيره من الفروع الذي حررناها في المقامين ونعمل على ما اخرج
القرعة في التكاليف وفي الوضعيات كافة ونطرح ما دل من النصوص في بعض المقامات على خلافها كميراث الخنثى كما رجع
الى القاعدة كما زعمه شيخ الطائفة في ف وادعى عليه اجماع الفرقة وثانيها التزام قاعدة الشغل فيهما بمعنى ان بعد حصول
احد الامرين في الواقع فيكون من باب الاجمال في المكلف به ويلزم ابراء الذمة بالتزام احسن الاحتمالات فيلزمان بتكرار
الوضوء مع البطن والظهر والصلوة مع الجهر والاخفات وكيفيات القيام والقعود والتستر كالمرأة فيها وفي غيرها عن
المحارم وعدم لبس الحرير والذهب وعدم لبس المخيط وما يستر ظهر القدم وعدم التظليل في الاحرام وعدم الخروج الى المسجد
رجحا للكراهة وعدم الافاضة قبل الفجر من المشعر وعدم الامامة للرجال ويلزمان بالجز والتغريب وفعل صلوة الجمعة
والجهاد والقتل عند الارتداد عن فطرة وفي الجهاد مع كفرهما ويجب الستر منهما مع الستر منهما واكثر الامرين في مسئلة
الستر وفي باب الحدود ويجمع بينهما في الكفن وحيث يتعارض قاعدة الشغل مع مثله كما في الميراث والقضاء والشهادة
فالمرجع اما الدليل الخاص او الصلح القهري كما في نظايره وثالثها العمل باصل البراءة في ذلك كله الا في موضع التعارض
فكان نظر الى ان تعلق الحكم بالرجل والمرأة يوجب خروج المشكوك فيه عن خصوص الحكمين ومتى ثبت التكليف على الاجمال
فيرجع في الخصوصية الزائدة الى الاصل النافي فيسقط عنهما الواجب والمندوب على الرجل او المرأة ويباح لهما ما يكره
او يحرم على احدهما واللازم منه نفي الخصوصية مع الوحدة والتخيير بدونها فيتبع في ذلك كله اسهل الامور ورابعها
تتبع المقامات والرجوع في كل منهما الى ما يقتضيه الاصل فيه وجودا او عدما فيما تعلق الحكم فيه بعنوان الرجل والمرأة

كما في الوضو

كما في الوضوء والصلوة ولزوم التستر ولبس الذهب والحرير والامامة والكفن فالاصل في المقام البراءة او الاشتغال او
بالتفريق على المذاهب في الاصول وفيما علق الحكم فيه على الرجل فالاصل عدمه فيهما كالجمعة والقضاء والشهادة و
الجز والتغريب وفيما علق الحكم فيه على العموم وخرج منه المرأة فيدخلان فيما تحت العموم كما في عموم حرمة الافاضة
قبل الفجر ولبس المخيط في الاحرام ووجوب الجمعة والجهاد وقتل المرتد والمشركين واستحباب الصلوة في المسجد ونحو
استبراء الامة خرج من ذلك كله المرأة وبقي الباقي ومنه الخنثى والممسوح وخامسها الرجوع في الممسوح الى القرعة
لما مر وفي الخنثى الى قاعدة الاشتغال وسادسها القرعة في الممسوح والبراءة في الخنثى وسابعها القرعة في
الممسوح وتبعية الخنثى للاصول ويحتمل هنا وجوه اخر ايضا لا يخفى على المتدبر لكنها ضعيفة كعكس الثلثة الاخيرة قال المحقق
الثاني في بحث الوضوء ويتخير الخنثى وفي [illegible] واللمعتين كك وفي عد ويغسل الخنثى المشكل محارمه من وراء الثياب وفي شرح
للكركي المراد بالمحرم من حرم نكاحه مؤبدا وانما جاز تغسيل المحارم هنا لانه موضع ضرورة ثم قال والميت المشتبه ذكوريته
وانوثيته كالخنثى مع احتمال القرعة ضعيفا وفي [illegible] الخنثى المشكل يغسله محارمه ولو وجد ميت وميت في دار الاسلام
خال عن مميز الذكورية والانوثية فالاقرب استحباب هذه الاقوال فيه اي غسل الاجنبي او التيمم او الدفن بدونهما وفي [illegible]
الصلوة والخنثى كالمرأة وفي بحث القراءة للكركي اما الخنثى فالظاهر وجوب الجهر عليها في موضعه ان لم يسمع الاجنبي والا
الاخفات وفي [illegible] والاولى وجوبه على الخنثى حيث لا يسمع اجنبي وفي الروضة جعل ذلك احوط وظاهره التخيير ما لم يسمع
الاجنبي فيخفت وفي اللمعة اطلق التخيير فيها في المكان والافضل المسجد وقيد في الشرح لغير المرأة وفيهما ان مسجد المرأة بيتها
وظاهرهما كون الخنثى كالرجل وفي [illegible] والروضة تخير الخنثى في افعال الصلوة بين هيئة الرجال والمرأة وفي [illegible] ان الجمعة تسقط
عن الخنثى وفي كر انه كالمرأة وفي [illegible] جعل الذكورة شرطا للوجوب وفي [illegible] صد ان تكليف الخنثى لما كان في باب العبادات دائرا
مع احوط الطرفين وهو ما يحصل به يقين البراءة للقطع بثبوته وتوقف الجزم بالبراءة على ذلك كان المناسب في هذه
الجمعة ايجاب الجمعة عليها وان لم ينعقد بها وفي اللمعتين ولا تؤم الخنثى غير المرأة لاحتمال انوثيته وذكورية المأموم لو كان
خنثى وفي [illegible] لا تؤم الخنثى رجلا ولا خنثى وفي عد والخنثى تؤم المرأة خاصة ومثل ذلك في شرحه وفي احرام الروضة و
تخير الخنثى بين وظيفة الرجل والمرأة فيغطي الراس او الوجه ويجوز لبس الحرير والمخيط للنساء دون الرجال والختان في
الطواف الختان في الرجل واما الخنثى فظاهر العبارة عدم اشتراطه في حقه واعتباره قوي لعموم النص وفي [illegible] والخنثى تغطي ما شاء
من الراس والوجه ولم يتعرض للختان في الخنثى واعتبره في الرجل وفي [illegible] مع صد في مظنته وتخير الخنثى بين الامرين وفي شرح قوله
والختان للرجل خاصة اي دون المرأة للرواية لكن يرد عليه الخنثى والصبي فان النص يتناولهما وفي عد لا يجب الجهاد على
المرأة ولا الخنثى المشكل واشترط في [illegible] الذكورة وفي [illegible] كك لكنه فرع عليه عدم وجوبه على المرأة وسكت عن الخنثى
وفي عد واللمعتين لا يقتل الخنثى المشكل والمرأة والشيخ الفاني وفي القضاء اشترطوا الذكورة وظاهرهم عدم نفوذه من الخنثى
وفي شهادات الروضة الحاقه بالمرأة قوي وفي ديات اللمعة ان دية الخنثى المشكل ثلثة ارباع الدية وهذه العبارة من
هؤلاء الاساطين قابلة لاعمالهم الاحتياط والبراءة او التعبد للمقام من نص او قاعدة نعم الذي ينبغي ان يبحث هنا
شيئان احدهما تحقيق حكم الخنثى من هذه الوجوه فنقول الذي يظهر من فقهائنا في باب العبادات ملاحظة طريقة
الاحتياط بالنسبة الى الخنثى وظاهر كلام ثاني المحققين في الجعفرية كون هذا مسلما عند الاصحاب ولذلك ورد عليهم
في عدم وجوب الجمعة عليه ويؤيده ما ظهر من فتوى المعظم باصالة الاشتغال في شرائط العبادات واجزائها لكن التحقيق
على ما قرر في الاصول عدم لزوم الاحتياط وجواز التمسك بالبراءة في ماهية العبادات فمقتضى القاعدة رجوع الخنثى

الى اصالة البرائة الا فى مورد الدليل الخاص عليه كما اشرنا اليه فى مواضع عموم النص وكون ما خرج المرتبة منه وبر نطق كلام ثانى المحققين والشهيدين فى بعض الموارد كما سمعت وفتوى الاصحاب بالاحتياط لتيقن ارادتهم اللزوم ولم يصل الى حد الاجماع بل التتبع يقضى بخلافه وما يوهمه ظاهر عبارة الكركى ثم واما فى الوضعيات فيراعى فيه اصالة العدم و هو الذى يلوح من كلامهم بغير فيتبع فى ذلك اخس الاحتمالين عملا بالمتيقن واما فى الدية والميراث فعلى ما حققنا من كونه واسطة واضحة فيما افتى به الاكثر من انه يورث نصف النصيبين وله نصف الديتين مطابق للقاعدة فى الاعتبار فضلا عن ورود دليل خاص فلا تذهل واما فى دية الاطراف والجراحات فحيث ان المرأة تعاقل الرجل الى الثلث فاذا بلغته او تجاوزته ترد الى النصف ففى كون الخنثى ايضا كذلك فى المساواة الى الثلث و الرد الى ثلاثة الارباع بعده او المساواة مطلقا الا فى دية النفس وجهان ولا ريب ان الاول مخالف للقاعدة فلا يرتكب حيث لا دليل عليه نعم يقوم وجهان بعد ذلك احدهما مساواة للرجل مطلقا لعموم ادلة دية الاطراف والجراحات خرج المرأة بالدليل وبقى المقام الا اذا بلغ تمام الدية فثلاثة ارباع وثانيهما كون الخنثى مماثل الرجل بنسبة معاونة المرأة التى ديتها نصف دية الرجل اذ ساواه الى الثلث فالخنثى تعاقله الى النصف لان التفاوت بين الثلث و النصف ثلث النصف فيكون التفاوت بين ثلاثة ارباع الدية ونصفها ثلث الارباع وهو الربع ففى قطع خمس اصابع من الخنثى خمسون من الابل و فى الستة يرد الى خمس واربعين ويحتمل وجه ثالث وهو كون دية الخنثى فى الاطراف ثلاثة ارباع دية الرجل من اول الامر ففى اصبع منه سبعة ونصف من الابل على قاعدة التوزيع واصالة عدم المساواة خرجت المرأة بالدليل والاخير اوفق بالاعتبار لكن يرد عليه لزوم كونه انقص من المرأة فيما لم يبلغ الثلث مع ان ديته ازيد من ديتها والاول اوفق بالدليل لكن يرد عليه مساواته للرجل مع ان ديته انقص لكن يرد عليه مساواته للرجل مع ان ديته انقص من ديته والوسط مخالف للقاعدة من وجهين مساواته للرجل الى النصف ورده بعد ذلك الى حد مع انه لا دليل عليه والقياس باطل ويمكن تتميم الوجه الاول الذى منعناه بان الخنثى فى الواقع اما ذكر او انثى او واسطة وعلى التقادير لا ينقص عن المرأة فتساوى الرجل الى الثلث بالاولوية ثم يرد الى ثلاثة ارباع على قاعدة التوزيع وهناك وجه خامس وهو كونه بعد المرأة فى القدر المساوى للرجل وما فوقه الى ان يبلغ الدية التامة فيزيد على دية المرأة بقدر نصفها ففى تسع اصابع خمسة واربعون من الابل و فى العشرة يرتقى الى خمسة وسبعين عملا بالمتيقن فى الاول وبالقاعدة فى الثانى وللبحث مجال واسع وثانيهما ان الخنثى على ما فى كتب اللغة من له ما للرجال و ما للنساء وبه عرفه فى ميراث المسالك وكذا غيره من اساطين الفقه وجعلوا من ليس له الفرجان يورث بالقرعة كما ذكرناه فهل مرادهم فى سائر المباحث الذى حررناها من الخنثى ما ذكروه فى الميراث والمراد مطلق المشتبه فيشمل الممسوح ايضا والفرق بينهما ليس الا فى الميراث لم اجد فى كلامهم فى سائر المباحث ما يوضح هذا المعنى نعم سمعت ما فى كلام الكركى من ان الميت المشتبه كالخنثى مع احتمال القرعة ضعيفا فيحتمل ارادته ما يعم الممسوح فيبعد الحاقه بالخنثى وان لم يسم بالخنثى ويحتمل ان يكون مراده الاشتباه بالعارض كقطع الاعضاء او اضمحلالها بحيث لا يتميز وهذا هو الظاهر بقرينة كلامه من حيث فرضه فيما لو وجد صدر الميت او ما لا ميز له فمقتضى الضوابط ان يريد وامن الخنثى ما مر و يرشد اليه عبارة الشهيد قدس سره فى ميراث الخنثى و شبهه يكون حكم الممسوح مع القرعة فى جميع الاحكام حتى فى الدية والشهادة ونحو ذلك وهذا مقتضى التحقيق الذى ذكرنا ايضا من كون الخنثى واسطة فى الواقع دون الممسوح فانه ناقص العضو فيفرع له كما ذكروه فى باب الميراث ويجرى عليه حكم ما اخرجته القرعة فى عبادته او غيرها على ما يقتضيه النظر القاصر والله العالم بالسرائر الثالث انه لا ريب ان

ما ذكرناه

ما ذكرناه من الضابط انما هو مع الاشتباه وعدم الانكشاف بالعلائم واما معه فلا بحث واما العلامة فلنقدم الكلام اولا فيما ذكره الاصحاب وورد فى النصوص ثم نبين ما يؤدى اليه النظر قال العلامة اعلى الله مقامه فى ميراث القواعد من له الفرجان يرث على الفرج الذى يبول منه فان بال منهما فعلى الذى يسبق منه البول فان جاء منهما فعلى الذى ينقطع منهما اخيرا فان تساويا اخذا وتركا حصل الاشتباه فقيل بالقرعة وقيل بعد الاضلاع وقيل يرث نصف النصيبين و بنات اللحية ونفلك الثدى والحبل والحيض علامات على الاقرب وقال المحقق نجم الدين ابو القاسم بن سعيد فى الشرائع يرث على الذى يسبق منه البول فان جاء منهما اعتبر الذى ينقطع اخيرا فان تساويا قال فى الخلاف يعمل فيه بالقرعة وفى النهاية والايجاز والمبسوط نصف النصيبين وقال المفيد ره والمرتضى ره بعد الاضلاع وقال شيخنا الشهيد ره فى الدروس من له ما للرجال وما للنساء يورث بما يبول منه فان بال منهما فبالذى يسبق منه البول فان سبق منهما معا ورث على الذى يتأخر انقطاعه وقال القاضى يورث على الذى يسبق انقطاعه فهو ضعيف فان تساويا فهو المشكل وقال المفيد ره والمرتضى ره وابن ادريس بعد الاضلاع وفى الخلاف يورث بالقرعة وقال الحسن ان كان هناك علامة من لحية او بول او حيض و احتلام او جماع والا ورث ميراث رجل وهو متروك والمشهور ان له نصف النصيبين و قال الشهيد الثانى فى ذلك ومن علاماته البول فان بال من احدهما دون الاخر حكم بانه اصلى وهذا موضع وفاق فان توافيا اعتبر اسبقهما وهذا ايضا متفق عليه فان تساويا فالاكثر على اعتبار ما ينقطع اخيرا و شذ قول ابن البراج حيث جعل الاصلى ما سبق منه الانقطاع وذهب جماعة منهم الصدوق ره وابن الجنيد والمرتضى الى عدم اعتبار الانقطاع اخيرا وفى الخلاف بعد ذلك القرعة وذهب الاكثر الى نصف النصيبين و المفيد وابن ادريس والمرتضى الى عد الاضلاع واما الاخبار فهى موثقة هشام بن سالم تورث من حيث يبول فان خرج منهما جميعا فمن حيث سبق فان خرج سواء فمن حيث ينبعث فان كان سواء ورث ميراث الرجال والنساء وفى روايته شريح ذكر الاولين ثم فيه عد الاضلاع اذا عرفت هذا فنقول لا ريب ان هذا المقام من مسائل الموضوع الصرف المشتبه فاذا حصل العلم لنفس المكلف وللحاكم الشرعى باحد الطرفين حكم به وعمل بمقتضاه اما الاول فلانه ليس وراء العلم شىء وهو حجة مطلقا واما الثانى فلانا وان لم نجوز التقليد فى الموضوع ولكن شبهته فى ولاية الحاكم الشرعى ان حكمه فى الموضوع نافذ مع اشتباه العرف تبعا للحكم فيرجع الى التقليد فى الحكم حقيقة وبيانه موكول الى محله واما لو حصل الظن لنفس المكلف فالذى اخترناه فى الاصول عدم حجية الظن فى الموضوع الصرف الا وفى الكتابة عدم جريان مقدمات الدليل الرابع فيه لعدم انسداد باب العلم فيه غالبا فيرجع فى المشكوك فيه الى الاصول بحسب المقامات واما حجية ظن المجتهد فيه مع اشتباه اهل العرف فالذى يقوى فى النظر حجيته اذا حكم به كالعلم الا ان اتباع الظن بالحكم هو مجرد يأتى هذا ايضا فى محله مع انه يمكن مع قطع النظر عن ذلك القول بحجية الظن هنا لوجهين احدهما عدم امكان الاحتياط فى مثل الميراث لتعارض الحقين وعدم امكان الرجوع الى البرائة وليس هنا اصل موضوعى ايضا والروايات متعارضة فى الجملة ثم ليس صالحا التميز مثل هذا الموضوع بحيث يركن اليه النفس والاحالة الى ظن الحاكم الشرعى اولى وثانيهما ان الامارات المنصوصة ليس شىء منها هنا مما يفيد القطع بل كلها ظنية ومن المعلوم عدم مدخلية خصوصيتها فى ذلك بل المعتبر كاشفة عن الواقع ولو ظنا فكل امارة افادت ذلك تكون حجة و يؤيده جعل العلامة اللحية ونحوها امارة وجعل الحسن العبرة بما نقله فى بر فعلى القول باعتبار الظن مطلقا فى الترجيح فنقول ان مرجحات الذكورية نبات اللحية وعدم تفلك الثدى والاخلاق وشدة الرغبة بالنساء فى الجماع والاحبال وعفونة المنى وغلظته وخروج عظم الحلقوم والبول من الذكر وسفره او انقطاعه اخيرا ونقص الاضلاع ومن مرجحات الانوثية عدم اللحية والتفلك والحمل والحيض ورقة المنى وتساوى الاضلاع

او البول او سبقه او انقطاعه اخيرا من الفرج الاخر وعدم خروج العظم فان وجد المرجحات في احد الجانبين دون الاخر فلا كلام وان تعارضت فهنا صور احدها تعارض اللحية مع التفلك والترجيح للحية لامكان التفلك في الرجل امكانا واضحا دون اللحية في الانثى فانه نادر جدا وثانيها تعارضها مع الحيض والترجيح للحيض لامكان اللحية في المرأة بل وجودها كما حكي في الاثار وثالثها تعارضها مع الحبل والترجيح مع الحبل لعين ما مر ورابعها تعارضها مع الامارات المنصوصة الاربعة اذا كانت للمرأة والترجيح مع النص المعتضد بالفتوى بل الاعتبار ايضا ويكفي في الترجيح وجود الواحد فضلا عن التعدد وخامسها تعارضها مع رؤية المني وقلة او عدم العظم والترجيح للحية وسادسها تعارض الاحتلام مع الحيض والثاني اقوى وسابعها تعارضه مع الحبل والترجيح للحبل وثامنها تعارضه مع المنصوصات والحكم كما مر وتاسعها تعارضه مع العدد والترجيح للاحتلام وعاشرها تعارضه مع التفلك وفي الترجيح نظر وحادي عشرها تعارض الاحبال مع التفلك والاول اقوى وثاني عشرها تعارضها مع الحبل ولا ترجيح وثالث عشرها تعارضه مع الحيض والثاني ارجح ورابع عشرها تعارضه مع المنصوصات والنص اقوى وخامس عشرها تعارض العظم مع التفلك ولا ترجيح وسادس عشرها تعارضه مع الحبل او الحيض فالترجيح لهما وسابع عشرها تعارضه مع احد المنصوصات والترجيح كما في غيره وثامن عشرها تعارض سبق البول مع تأخر الانقطاع والترجيح للسابق لتقدمه في النص والاعتبار وتاسع عشرها تعارض السبق والبول مع عد الاضلاع والترجيح للاولين عملا بالموثق والخبر المتقدمين لظهورهما عليه والعشرون تعارض الانقطاع مع عد الاضلاع والترجيح للاول لقوة الموثق سندا او عملا وبعلم تعارض الاثنين في الثلثة ولا بد مع التساوي او التفاوت بالمقابلة والمدار على الرجحان في النظر واما على القول بالتعبد ففصول قد عرفت دعوى الاجماع على العلامتين الاولين على الترتيب فلا كلام في اعتبارهما مع دلالة الموثق ورواية شريح عليهما واما الانقطاع اخيرا فيستفاد من قوله من حيث ينبعث في الموثقة والمراد به ذلك على ما فهمه الشيخ فيكون حجة ايضا ولكن تضعفه امور احدها احتمال كونه بمعنى الخروج بقوة بل الظاهر من اللفظ ذلك وثانيها احتمال كونه بمعنى سبق الانقطاع ولعل ذلك مستند ابن البراج وثالثها عدم اعتبار جماعة من القدماء ذلك ورابعها دعوى المرتضى الاجماع على عد الاضلاع بعد الامارتين وتوجه امران احدهما فتوى الاكثر الكاشف عن معنى الرواية ايضا وثانيهما مساعدة الاعتبار لان التساوي في الخروج مع تأخر الانقطاع علامة لكونه اصلا عادة والظاهر ان الترجيح مع الشيخ والوجه بعد التأمل واضح واما عد الاضلاع فالرواية وان كانت ضعيفة لكن يشايد بالتعليل بان حوا خلقت من ضلع ادم الايسر وبما علم من طريقة اهل التشريح والتجارب كونه كذلك لكن قد عرفت انه غير حاسم للاشكال كما زعمه القائلون به فلو لم يكن التفاوت بضلع التام وبقي الاشكال على حاله فالمرجع الموثق المنطبق على ما قررناه من القاعدة في نصف النصيبين في الارث والدية في الجناية والاصول المعتمدة في سائر المباحث كما عرفت وفي اعتبار بكرية الامارة كلام ياتي في ذي الحقوين والمراد به من له بدنان في حقو واحد ولم يتعرض له الاصحاب الا في الميراث ففي الشرائع من له راسان او بدنان على حقو واحد يوقظ بعد نومهما فان انتبها فهما واحد وان انتبه احدهما فهما اثنان في الميراث في نس يوقظ احدهما بعد نومهما فان انتبها فهما واحد وان انتبه احدهما فهما اثنان كما قضى به علي عليه السلام وقال ابو جميلة رايت بفارس امرأة لها راسان وصدران في حقو واحد متزوجة تغار هذه على هذه وفي الكافي والقول باعتبار تعددهما او وحدتهما بالانباه هو المروي من طرق الاصحاب عن علي عليه السلام انه ولد على عهده مولود له راسان وصدران في حقو واحد فسئل عليه السلام في امره في الميراث فقال يترك حتى ينام ثم يصاح به فان انتبها معا كان له ميراث واحد وان انتبه واحد وبقي الاخر نائما يورث ميراث اثنين وفي طريق الرواية

صعف

ضعف وجهالة لكن لا راد لها وهنا مباحث الاول ان هذه الامارة هل هي تعبدية كما هو ظاهر الاصحاب حيث اقتصروا عليه اولا بل هي احد الامارات واضبطها والكلام هنا كما قررناه في امارة الخنثى من كون العبرة بالعلم او الظن الحاكم الشرعي من الامارات والذي يقتضيه النظر عدم كون الامارات تعبدية بل كل ما كشف عن لوازم ملوتها الفاعلة في الارادة بحيث كل منهما يريد غير ما يريد الاخر مثلا يريد احدهما القيام ويسكن الاخر او يريد احدهما المصير الى الدار والاخر المصير الى السوق ونحو ذلك من الامارات المتعاكسة التي يظهر اثارها في البدن ومثل ذلك كون احدهما فطنا ذكيا والاخر غبيا وحفظ احدهما ونسيان الاخر في احدهما ونحو ذلك من الامارات نعم يمكن ان يقال ان هذه الامارات معتمدة عند اهل العرف وغيرهم ومتى ما حصل شيء منها بعلم او بظن ظنا قويا متاخما فهما متعدد ومحل البحث ما كان خاليا عن مثل هذه كما يعطيه ظاهر الرواية ولذا يبعد مولود فيسئلوه عن ميراثه والظاهر انه لم يبلغ مبلغا يمكن اختياره بهذه العلامات فلا تدل الرواية على عدم العبرة بما ذكر وان كان ظاهر الاصحاب ذلك بل يمكن ان يقال ان النص والفتوى لا يدلان على انحصار العلامة نظرا الى ان غير النوم والانتباه من العلامات فيها امارة التعدد كثيرة كما مثلناه واما امارة الوحدة فلا تعادل الباقي نظرا الى تطابقهما في القيام والقعود والارادة لا يدل على اتحادهما لجواز كونهما متواطئين على هذا المعنى اختيارا او كون طبيعتهما لشدة المجاورة وتقارب القوى متوافقين وكذا التذكر والنسيان والذكاوة والغباوة فان تطابق الاثنين في الفهم والمرتبة في امور خاصة شايع الوقوع وان تميزا بامور اخر بخلاف النوم والانتباه فانه دائر مع الوحدة والتعدد وجودا وعدما وان كان فيه ايضا نظر اذ انتباه اثنين في ان واحد سيما مع تقارب الحواس وتناسب الطبيعة خصوصا بالصياح كما في الرواية لا يلازم بينه وبين الوحدة وليس ذلك الا كما مثلناه وبالجملة لم اجد المجوز على النص وجها يعتمد عليه غير احد العلائم في ذلك الثاني ان المراد بالانتباه والنوم بناء على الاقتصار عليه هل خصوص ما عبر في النص او هو مثلا فلو فرضنا انه اخذ احدهما النوم وبقي الاخر مستيقظا فعلى ما في النص لا يكون هذا علامة بل يعتبر نومهما جميعا فيعتبر بالانتباه بخلاف ما لو قلنا ان المراد النوم في احدهما دون الاخر كيف كان فلا يفرق الحال بين الابتداء والاستدامة ويمكن ان يقال بالجمود على النص لان الانتباه في احدهما اقوى دلالة على التعدد لان عود الروح الى الشخص لواحد بعد خروجهما لا يكون الا سريانه الى الاجزاء كافة بخلاف نوم احدهما دون الاخر لان عروض النوم انما هو باستيلاء البخار على الحواس ويمكن استيلائه على احدهما اسبق من الاخر فانا نرى انه يمكن ان ينام احد العينين دون الاخرى وان ينام البصر دون السمع وذلك لتفاوت الحواس قوة وضعفا فلعل في البدنين او الراسين ايضا هذا ومثل هذا التفاوت ولما لم يكن غالبا انتباه احد الحواس دون الاخر فعدم انفكاك البدنين او الراسين في ذلك اولى وهو المتجه مع احتمال اعتبار الغالب وكون الامارة مبنية على الظن وهو موجود في المقامين والظاهر ان خصوص الصياح لا مدخلية له بل لو انتبه احدهما بالدفع بالرجل كان كذلك بل دلالة الانتباه فيهما على الوحدة ازيد من الصياح نعم انتباه احدهما دون الاخر في الصياح اشد دلالة على التعدد ومن بعض ما قررناه ظهر ما في كلام الامام الولي الملك العلام من اعتبار ما لا مبالاة فيه هذا الامام مع ما فيه من دقائق اخر يظهر بعد التأمل ومن ما مر ظهر انه لو تعارض سبق النوم الى احدهما مع الانتباه دفعة يقوم الاشكال من ان الانتباه منصوص ومن ان دلالته على الوحدة اضعف من دلالة النوم على التعدد اعتبارا مضافا الى ان ظاهر النص ذكر هذه علامة للتعدد لا عدم علامة للاتحاد دون ذكر في النص لكنه مسوق لبيان غيره الثالث ان العلامة المنصوصة هنا وعلائم الخنثى هل يعتبر فيها التكرار او الاعتياد بحيث يعلم كون المعتاد ذلك الشيء يحكم به او لا بل يعتبر دفعة واحدة فان تحقق فيحكم به وان تخلف بعد ذلك ويفرق الحال بين امارات الخنثى

فيعتبر التكرار دون المقام فيعتبر الواحد ايضا احتمالات لم ينص على شيء منها الاصحاب وجه الاول بعد اعتبار مرة الواحدة
نظرا الى ان الامارة للكشف لا تعبد صرف والمرة الواحدة غير كاشفة لان هذه الامور عادات قابلة للتخلف فربما
يكون من الدفعة مما يتخلف عن العادة مضافا الى ان المرة الثانية اذا حصلت بعكس المرة الاولى لم يسبق ثبوت بالاولى
اصلا لاستحالة الترجيح من غير مرجح ومجرد التسبق غير كاف مع ان ظاهر النصوص الاطلاق بحسب الازمان مثل قوله فيهما
يبول او يسبق او ينبعث واذا انتبه احدهما فمتى ما حصل احدهما في اي زمان كان يشمله النص كما يشمله في الاول
فيتعارض الامارتان والوجه الثاني ان ظاهر الاخبار الاطلاق وهو يصدق بالوحدة ويحكم فان عارضه بعد ذلك وضع
اخر فلا عبرة به بعد الحكم لان الموضوع ليس مشتبها بعد ذلك حتى يلاحظ امارة اخرى متعارضة او لا بل على تقدير التخالف
يصير بمنزلة رجل يخرج بوله من ثقب اخر فزاوامر ذلك والوجه الثالث ان موثقة هشام في الخنثى عبر في العلامة بصيغة
المستقبل الدالة على التجدد والاستمرار ورواية الباب عبر بالماضي الدال على كفاية الوقوع مرة مضافا الى ان رواية
الخنثى عبر بموضوع عام ودل على حكم كلي يمكن فيه اعتبار الدوام والاستمرار في الامارة بخلاف المقام فانه قضية في
مولود خاص في ميراثه مع ان دلالة الانتباه على الوحدة والتعدد اقوى بحيث يبعد اختلافه بخلاف البول ونحوه كما لا
يخفى والذي يقوى في النظر الوجه الاخير بل هو الاوفق بالنص والفتوى ايضا فتدبر **فائدتان** اولهما انه على القول
باعتبار الاستمرار فهل يكفي فيه غير المرتان او الثلث او يعتبر ما يصدق به العادة والذي يترجح في النظر كفاية المرتين لوجود
معنى التجدد المستفاد من النص فيه واستقراء موارد الشرع من اعتبارهم في العادة المرتين ونصوص الحيض الحاكم بالعادة
بهما فليكن كذلك ثم على تقدير تحقق العادة والحكم فان انقلب بعد ذلك العادة وتكرر في خلافه فهل يعمل بالثانية كعادة
الحيض فيدور الذكورية والانوثية مدار العادة في خروج البول مثلا او لا بل ينتقل بعد ذلك الى الامارة التي بعدها
لتعارض الاولى وسقوطها عن الاعتبار فان لم يكن وانها علامة فهو المشكل الذي يقضي فيه كل على مذهبه او لا ينتقض
الحكم بالانقلاب مطلقا استصحابا لما ثبت والشك في كون التغيير داخلا في الدوام او لا واطلاق النص في الحكم بذلك الشامل لما
لو تجدد ما يغايره وجوه والذي يقوى في النظر القاصر الوجه الاوسط اذ لا اطلاق في النص بحيث يشمل هذا الفرض والحكم
مراعى بعدم انكشاف الخلاف فلا وجه للاستصحاب فتدبر جدا وثانيهما انه على القول بالمرة فهل العبرة بها كيف اتفق
او لا بل ما يبقى بعد حكم الحاكم الشرعي وجهان ولا يخفى قوة الثاني اذ العبرة بالمرة مخالف لظاهر النص ولا اعتبار في الجملة
ولو سلم دلالة النص فالمتيقن ما حصل منه بعد حكمه واما ما وجد سابقا ولو عند نفس المكلف فلا عبرة به والمسئلة محل
اشكال والبحث فيه لا يسعنا المجال الرابع ان اعتبار هذه العلامة لا كلام فيه في الميراث واما الاحكام الاخر فهل هي تابعة
للميراث في ذلك مطلقا لعدم الفرق ولانه امارة كاشفة عن الواقع لا تعبد فيه صرفا فمتى ما علم في الواقع الوحدة او التعدد
فيتبع او ليست بتابعة نظرا الى ان النص انما ثبت فيه ولعل الفرق هناك موجود وكونه كاشفا عن الواقع مطلقا غير معلوم وحينئذ
ولا يخفى ان الامارة كاشفة مطلقا كما هو ظاهر النص ومع ذلك لا يستلزم اجراء احكام الوحدة والتعدد عليه في سائر
الابواب نظرا الى ان الاحكام المعلقة على الوحدة والتعدد قد ينصرف الى الفرد الشايع المتبادر وقد لا ينصرف فلينظر
في كل واحد من المباحث لا بد منه **قال العلامة ره** في القواعد بعد عبارته السابقة وكذا التفصيل في الشهادة اما التكليف
فاثنان مطلقا وفي النكاح واحد ان كان انثى ولا قصاص على احدهما ان تعمد ولو تشاركا ففي القود مع الانتباه لا دية
اشكال نذكره اشكالا في مسائلك حكمها ورد في الارث وينبغي مثله في الشهادة والحجب لو كان اخا اما في العبادة فاثنان
مطلقا فيجب على كل غسل اعضائه كلها او مسحها ولو لم يتوضأ احدهما ففي صحة صلوة الاخر نظر ويمكن هنا اعتبار الانتباه

فان لا ينتبه لتنبيه الاخر لا يعتبر طهارته في صحة صلوة الاخر الحكم بتعددهما وفي النكاح هما واحد من حيث انه [illegible]
اما من حيث العقد فالظاهر توقفه على رضاهما معا وكذا يمنع الاشكال في الطلاق وفي العقود كالبيع هما اثنان في
اثنان لا ينقص من احدهما بجنايته ولو اشتركا في الجناية الاخرى اقتص منهما وهل يحسبان بواحد او اثنين حيث يكون الجناية
في غير المشترك وجهان ولو كانت جنايتهما في المشترك وهو ما تحت الحقو اكتفي بواحد اذا عرفت هذا فالكلام في جهات
الاولى انه لا يقوم من هو كذلك مقام اثنين في نزح البئر وان قيل بتعدده اذ المتبادر غير ذلك ولعلومه مدخلية
القوة فيه وضعف هذين باشتراك ما تحت الحقو واضح ويترشح من البئر لو وقع فيه ومات نزح الاثنين نظرا الى ان
الواحد الذي فيه سبعون لو لا يشمل اطلاقه ذلك فان قلت التعدد ايضا لا يصدق عليه قلت بعد التعارض يقضي
الاستصحاب ببقاء النجاسة الى اليقين بالمزيل قيل فاين تعلم اليقين بالمزيل قلنا ينفي ما زاد على تعدد الاثنين بالا
بالاولوية مع احتمال الكافر بما لا نص فيه ان اوجبنا فيه نزح الجميع وعلى الثلثين او الاربعين فلا اذ لا ينقص على الواحد
قطعا وفي الوضوء يعتبر غسل جميع الاعضاء ان حكمنا بالوحدة كالعضو المشتبه في غيره مقدمة للواجب فانه يمكنه سقط
بحسب التعدد كغيره ويبطل وضوؤه بالحدث وهل يبطل بنوم احدهما او اغمائه او جنونه بناء على ان هذه ليست امارة التعدد
او لا وجهان مقتضى الاستصحاب الثاني حتى يحصل اليقين بالناقض وان قلنا بالتعدد مع الامارة فالاقوى انه يكفي
في وضوء كل منهما غسل اعضائه نفسه المختصة والمشتركة لشمول ادلة الوضوء وعدم حصول الاشتباه حتى يجب مقدمة ولا
يضره بقاء الحدث في احدهما في صلوة الاخر لاصالة عدم المانعية وليس ذلك الا كركوب المحدث على المتطهر في الصلوة
فيبصر ولو تطهرا معا فينتقض طهارتهما بالحدث الحاصل من العضو المشترك كالبول لشمول ادلة النقض لها بخلاف الحدث المختص
كنوم احدهما دون الاخر فانه ينتقض طهارة النائم خاصة وعلى هذا فلا يجوز للمحدث منهما الصلوة ولا الطواف لو اوجب
مس كتابة القران ويجوز كل ذلك للمتطهر ولا يضره اتصال غيره به وفي العضو المشترك نظر فيحتمل جواز المس به مطلقا لانه متطهر
من جهة ويحتمل المنع لانه محدث من جهة اخرى ويحتمل لحوق كل حكمه فان مس به المحدث عصى دون المتطهر ولا تزر واحد منهما
وزر الاخرى لو وقع فيهما او لو تراضيا على المس فالمحدث عاص وهل لكل منهما منع الاخر عن المس كالمشتركين في الملك ام لا
لتسلط كل منهما بتمام العضو لا على الاشاعة او للمتطهر منع المحدث للنهي عن المنكر دون العكس او بالعكس لكن للمحدث الحذر
عن مماسة عضو المصحف ولو مس المحدث فانما عصى على نفسه والاجود الوجه الثالث اذ لا ضرر على المحدث حتى يمنع عنه ولو
شك احدهما في الوضوء او شيء من افعال الغسل او الصلوة فعلا او ركعة او في افعال الحج او في غير ذلك كاستبرائه ونحوه
وحفظ الاخر فان قلنا بالوحدة فهل يجري حكم الشك او الذكر وجهان والاقرب ان مع بقاء الشك مع مخالفة الاخر
يعمل بمقتضى الشك لصدق ادلة الواردة على غيرها ان لم [illegible] الا فالعمل على من يذكر لاصالة الصحة
ولو استلزم كل منهما البطلان كشك احدهما بين الواحدة والاثنتين وعلم الاخر بزيادة ركعة على الفريضة وان كان الاخر
كان الشك مصححا دون الذكر والترجيح للصحة ويحتمل في صورة صحتهما معا تقديم قول الذاكر لو وافق الاصل كذكر احدهما
كون الركعة اثنتين وشك الاخر بينهما وبين الثلث ويحتمل تقديمه مطلقا ما لم يبطل لاصالة البراءة عن احكام الشك و
انصراف ادلته الى غير ما عارضه ذكر وان قلنا بالتعدد فلكل حكم نفسه اذا لم يتعارض بزيادة او نقصان وهما مبطلان او
واضح وان تعارض كالشاك بين الاثنين والثلث البانى على الثلث ومن تيقن انه اثنان فتعارضان في قيام الرابعة
للثاني ففي بطلانهما معا لعدم الترجيح او لزوم احدهما اطاعة الاخر كفاية حذرا عن الابطال [illegible] اذ عاقل الشرعة وجهان
الاقوى الثاني وان امكن اطاعة احدهما بحيث لا يلزم الابطال الصلوة وجب على الاجود كما لو تشهد او سلم

وحكم الغسل والتيمم طهارة ونقضا مثل الوضوء مع احتمال وجوب غسل الكل في الغسل ان قلنا بالتعدد ولكنه وجه
ضعيف وسطح اتصال البدنين معفو للتعدد على الاصح ولو اختلفا في الدم المستمر في المضطربة في الرجوع الى الروايات
مع الاتحاد يلزمهما الوفاق على معين ولو بحكم الحاكم او القرعة ومع التعدد فلكل حكمه كما في الوضوء وكما لا يضر حدث
احدهما الاخر لا يضر وجود الخبث ايضا في ثوب الاخر المختص وكذا عدم الستر لو كانا انثى مع التعدد ومع الاتحاد فللمطيع قهر العاصي
في وجه ويسقط مطلقا في وجه اخر ومع التعدد على الاول ويجب عليهما معا النية والقراءة والاذكار والافعال في الصلوة
لو صليا دفعة واحدة اذا كانا متعددين ولو صلى واحد منهما اتى بما يجب عليه وان لم يصل الاخر وان كانا متحدين
فالواجب صلوة واحدة لكن يجب في افعال الصلوة المتعلقة بالاعضاء استعمال اعضائهما معا مقدمة للواجب الا للشك
في الاصل والزائد ولو امتنع احدهما سقطتا لم يجعله علامة للتعدد واما في الاقوال من قراءة وذكر فهل يجب قراءتهما
معا كالافعال صرفا للادلة الى الاصلي وهنا مشتبه فيجب مقدمة او يكتفى بالواحد لصدق القراءة وحصول الامتثال وجهان
اقربهما الثاني على اشكال لاستلزامه تعدد السهو والقران المبطل للعبادة كما قرر في محله بخلاف الافعال فان سجودهما
يعد سجودا واحدا وان تعددت الاعضاء ثم وكونه يحسبا اثنين في انعقاد الجمعة والعيد من وان تعدد الانصراف الخمسة
الى المنفصل مع احتمال الانعقاد لعموم وجوب الجمعة خرج ما لم يستجمع الخمسة ولو في حق واحد بالدليل وبقي الباقي و
على الاتحاد فعدم الانعقاد واضح ولو سافر احدهما قاصدا للمسافة دون الاخر ففي كفاية قصد احدهما القصر مطلقا للقصد
في احدهما والتبعية في الاخر او عدمها مطلقا لان مثل هذا لا يعد تبعية وقصد احدهما مع عدم قصد الاخر غير نافع او كفايته
على القول بالاتحاد لانه مسافر دون التعدد فلكل حكمه والتبعية ضعيفة وجوه اوسطها الاخير ويجيء نظيره في ناوي الاقامة
واتمام الناوي هنا اوضح ومثله ناوي المعصية ولا يجوز ائتمام احدهما بالاخر مع الاتحاد واما مع التعدد ففي جوازه لان
الاثنان جماعة وعدمه لعدم دخولهما في الاطلاق ولزوم تقدم الامام وهنا غير معقول وجهان والحق انا لو قلنا بجواز
صلوتهما دفعة واحدة فلا باس بالائتمام والتقدم مع التعدد ساقط نعم يجيء شبهة في انهما لو صليا دفعة فاستناد القيام
والقعود ووضع الرجلين في السجود الى احدهما ليس اولى من الاخر والمتبادر من الادلة الاستقلال فهنا مشتركان و
اجتماع علتين على معلول واحد ممتنع والتشريك موجب لعدم الامتثال قلت لا مانع من ذلك لصدق اسناد القيام
والقعود عليهما عرفا مستقلا وان كان في الواقع لهما مدخلية لكن كونهما بحيث لو لم يكن كل منهما لقام الاخر فقد كاف
في ذلك وسيجيء تحقيقه اتم في بحث الاسباب ومن هنا تبين ان مع عجز احدهما وقدرة الاخر فان رضي الشريك بالاستناد
اليه في القيام ونحوه صحت صلوته ووجب صلوة المختار وان لم يرض صلى معذورا ومع الاتحاد لو صام احدهما صوما واجبا
عليه مضيقا كرمضان يكره الاخر على الاطاعة ان خالف وامكن ذلك ولو اراد الصوم المندوب وندرا جاز الافطار
الى رضاء الاخر لانه اضرار ولو نوى قطع الاخر في الواجب فمع اختلاف المعدة يصوم عملا بالمبسوط ومع اتحادهما ففيه الاشكال
والحق ان المطيع يصوم وينوي ولا يضره اكل الاخر وشربه وان تقوى به كالمكره على الافطار والاقوى انه لا يجب عليه
قضاء ايضا للامتثال وعدم الفوات واما مع التعدد فلكل حكمه في الوجوب والكفارة وغير ذلك لكن مع اتحاد المعدة
يجيء الاشكال ويندفع بما مر وليس لاحدهما التبرع بالصوم او العبادة الشاقة او الحركة الغير المحتاج اليها مع اذن الاخر الا مع
الضرر ولكل منهما السعي في حوائجه وامور على قدر حاله وليس للاخر ممانعته في ذلك ولو تعارضا فالاقوى لزوم المهاياة
كالعبد المشترك فيتصرف يوما في حاجة احدهما ويوما في الاخر مثلا ولو منع احدهما الاخر عصى والحق عدم الضمان لان
منافع الحر لا يدخل تحت اليد فلا يضمن بالفوت ولو اكره احدهما الاخر على الافطار مع اتحاد المعدة فقد ابطل صوم نفسه

على الاصح ولو تضرر احدهما بالصوم لمرض ونحوه افطر ويصوم الاخر وان اتحد المعدة ولو كان صومه يضر صاحبه في جميع
بدنه ونحوه ففي السقوط مطلقا لانه اضرار والعدم مطلقا لانه واجب وجهان والسقوط اقوى بتمامه ان تضرر الشريك بنحو المرض
مطلقا والا فلا وان تخلف في بعض الصور كوجع عين ونحوه ولو جامع التعدد عن استطاعة او نذر او نيابة او مندوب وملفق
بحسب الافعال المشتركة لكل منهما ويأتي كل منهما بالمختص فيلبسان ثلثة اثواب للاحرام لاشتراك الواحد ويلبي كل منهما
ويطوف ويسعى ويحلل كل منهما مع عدم رضا الاخر لازم على نفسه وان كان بعضو مشترك كالجماع نعم في جواز نيابة كل منهما
عن واحد نظر منشاؤه عدم الاستقلال وعدمه او لو نيابة استناد الطواف والوقوف ونحوهما الى احدهما دون الاخر والاقوى
الجواز لان كلا منهما ات بالافعال عرفا وليس هذا الا كركوب اثنين على دابة في الطواف قاصدين له ونحوه في غير مقصد
وكذا لو كان احدهما اصالة والاخر نيابة واما مع الحكم بالاتحاد فلا يجوز النيابة عن اثنين ولا الملفق وانما هو حج واحد و
يجب مباشرة جميع الاعضاء مقدمة كما مر في الصلوة واما العبادات المالية من زكوة او خمس او صدقة او كفارة فعلى فرض
الاتحاد فلا اشكال واما مع التعدد فلكل حكمه ولو ادعى احدهما على الاخر مالا فمع التعدد يسمع ويقضي بينهما كغيرهما
ومع الاتحاد لا يعقل لانهما كالجزئين نعم لو ادعى احدهما على الاخر غصب حق او ايذاء او ظلم في اكل وشرب سمع عليه مع
الاثبات ونحو جعل التعزير او اليمين **الثامنة** انهما لو اتحدا بالامارة فحكمهما في الشهادة حكم الواحد سواء كان شهادتهما
اثبات او شهادة صح كما في الطلاق عملا بالمتيقن وبمقتضى الامارة واما مع التعدد ففي قيامهما مقام الاثنين نظر من
كونهما كذلك ومن اصالة عدم تحقق الشرط او السبب الا في المتيقن وهو المنفصل والاقوى قيامهما مقامهما وفاقا للفاضل
على القول بحجية خبر الواحد مطلقا ولم يثبت بالشهادة تعدد ازيد من ذلك واما فيما عدا النكاح من العقود فان قلنا بالتعدد
فلا ريب ان لكل حكمه عقدا غالبا كالوقف والبيع والصلح والاجارة والجعالة والهبة والعارية او بدنيا كالوكالة و
مزارعة ومساقات ووديعة وكفالة ونحوها فلو كان المال من طرف ذي الحقوق خاصة فلا اشكال لانه مسلط على
ماله ولا مدخل للشريك في ذلك ولو كان العمل من جانبه لكونه اجيرا او وكيلا عاملا ونحو ذلك من العقود العملية ففيها
وجوه **احدها** عدم جواز مباشرة احدهما ذلك لانه شريك لا يمضي تصرفه الا باذن الاخر كالدابة بين المالكين فلا
يؤجرها احدهما الا باذن الاخر **وثانيها** الجواز لانه مسلط على نفسه غايته تسلط الاخر ايضا على ذلك فله اعماله في ذلك
وللشريك اجرة مثل حصته جمعا بين الحقين وعدم امكان قسمته الا كذلك **وثالثها** لزوم المهاياة كالعبد المشترك
فيقسمان الازمان ولو بحكم الحاكم فكل مسلط في حصته ان يعمل ما يشاء وعلى الاخر تبعيته ولا ريب في قوة الوجه الاخير ولو
تقبل كل منهما عملا لا ينافي الاخر فلا كلام في الجواز ولو صارا اجيرين لشخص واحد برضاهما فالاجرة بينهما سواء وهل
هذا من شركة الابدان فيبطل او لا فيصح الاقوى البطلان الا مع توزيع العمل وتقبل كل حصته لنفسه واما في الايقاعات
المالية كالفسخ والشفعة والعتق والتحليل في وجه والتدبير والاذن والاجازة يلزم كل بحكم نفسه وما له كالشخصين المتباينين

والوصية

وان قلنا بالاتحاد فهل يكفي رضا واحد منهما في عقد او ايقاع مما ذكرنا سابقا لدخوله تحت الادلة او لا بل يعتبر رضاهما
معا الاجود الثاني لان كلا منهما كالعضو والمال واحد لهما ويحتمل وجه ثالث هو انه وان كان المال الواحد او الملك
واحدا وهما كالجزئين لكن حيث ان الجزئين هنا ليسا كالبدن في الانسان بل هما مستقلان في احداث عقد او ايقاع
فيكون نسبة المال الواحد اليهما بالاشاعة كما بين الشريكين فيمضي تصرف كل منهما في نصف المال وان لم يكن قابلا للقسمة
ابتداء وهذا في مثل الوصية والتدبير لا اشكال فيه لانه يرجع الى انتقال ما عدا الثلث النصف الى الوارث واما في
المعاملات في الحقوق اللازم منه انتقال حصته من ملكه او انتقال حصة اخر الى ملكه كما في الشفعة والفسخ بعد تراضيهما

مثلا في البيع فيلزم كون ذلك مختصا له دون شريكه ثمنا او مثمنا وذلك لا وجه له لاستلزام التعدد والفرض الاتحاد
ولو عاد ذلك الى الاشاعة فصار معناه المضي من دون رضاء الآخر فيمضي في الكل والذي يترجح في النظر ان احكام التعدد
مط لشمول ادلة العقود والايقاعات لكل منهما ويكون لكل في ذلك مال نفسه اعطاؤها في الميراث حصة لواحد لا بدل
على عدم تملك كل منهما شيئا على اشكال الثالثة انهما في عقد نكاح ذكرا كان او انثى حكمه حكم سائر العقود من اعتبار
تراضيهما معا ولو قلنا هناك بالتجزئة مط او للتعدد مط لشمول ادلة العقود والايقاعات لكل منهما فهنا لا نقول به لعدم
انفكاك الشخصين واعتبار رضاء احدهما دون الآخر تحكم فيعتبر رضاهما سواء اتحدا في الارث وتعددا فلو كان ذكرا فيجد
فلا اشكال ولو كان انثى وكان في الارث واحدا يجري عليهما في النكاح ايضا حكم الواحد في عدد الزوجات وفي القسمة وغير ذلك
وان تعدد في الارث فهنا كلام من وجوه احدها هل يصح عقدهما للعموم ودليل النكاح او لا لانه جمع بين الاختين وجهان
وقد صرح الفاضل بانهما في النكاح واحد ان كان انثى وكذا في الذكر كما عرفت وهو كلام منظور فيه جدا اللهم الا ان يق
ان عموم ادلة النكاح قضى بالجواز والمتبادر من قوله تع وان تجمعوا بين الاختين غير هذا الفرض فيدخل تحت العموم ويق
ان منشأ عدم جواز الجمع بين الاختين ليس الا من جهة كونه منشأ للتشاجر والتنازع وقطع الرحم وهذا لا يكون الا مع تعدد
الفرج فاذا كان الفرج واحدا فلا تنازع وفيهما نظر اما الاول فلانه كما لا يعلم دخوله في الجمع بين الاختين لا يعلم دخوله
فيما وراء ذلك والاصل في النكاح بعد الشك في العموم التحريم واما الثاني فلمنع كون العلة ذلك ولو سلم فالتشاجر و
ايضا اذ ليس ذلك لمحض الوطي بل العل لسائر المقدمات والمثل نحوها ايضا مدخل في ذلك والتفكيك فيها هنا ممكن و
عدم الجواز اولى بل اقوى وثانيها انه هل يجري عليه في القسمة وعدد الزوجات حكم الواحد ان قلنا بجواز نكاحهما
الفرج وهو العمدة في ذلك ولي بل هو قائم مقام الاثنين فلا يجوز غيره سوى الاثنين لظاهر التعدد وشمول الدليل
ظاهر من جواز النكاح وقال انه واحد كون حكمه ايضا كذلك والا لزم التفكيك المستغرب ففي مسئلة الاختين لا يلزم
بالاتحاد في القسمة والعدد بالتعدد كالارث تحكم بحت كما ان اجراء حكم الواحد في حق الزوج والاثنين في ارثه بعد
ايضا مستبعد جدا وكلام الفاضل والشهيد الثاني هنا لا اعرف مستنده وثالثها مع كون الحكم متعددا في الميراث يتعين
عدم جواز تزوجه لعدم امكان اباحته زوجين لامرأة واحدة ودعوى ان ذلك للزوم اختلاط الانساب كما في النصوص
ومع اتحاد الفرج لا يلزم ذلك مدفوعة بمنع كونه علة بل هو حكمة والا للزم جواز النكاح رجلين لها ايسر في ان واحد
ولا يقول به احد وغيره من النقوض كثيرة وبمنع عدم لزوم الاختلاط هنا لانه اذا ولد له هنا ولد يكون له ابوان والفرض
ان لكل منهما اموال وحقوق ويلزم من ذلك الهرج والمرج فالاقوى مع ان لازم التعدد اذا مات زوجها ان تورث من
رجلين وهذا غير معقول سيما مع كثرة الورثة والعول ويخرج من ذلك مسائل لا يتحمل مع ما فيه من التفكيك بين الحقوق
وفيه بعد فيكون المنع في الذكر ايضا اقوى ويمكن دفع ذلك كله بانه وان لزم ذلك في المقامين لكن منع هذه النفس من
النكاح شيء لا يرضى به الشارع ومستلزم للعسر والحرج لوكيد المؤدي الى التلف اذ اجتماع شهوة شخصين في عضو واحد
موجب للتلف لو لم يكن له مدفع ولا ضير في الاسلام وهو شيء غير سمحة وشمول دليل الممانعة لمثله ضعيف
والاولى بالعدل فلا وجه لمنعه من ذلك ومولا وقوعه قاعدة الشرعية ونوع المذهب وان لم يساعده دليل خاص وانطبق
بالملك كالعقد في هذه الامور فتدبر الرابعة ان معقد التزويج لو اراد الذكر الطلاق فمع الاتحاد في الزوجية يلزم الاتحاد
ايضا لكن ينبغي ان يناط برضاهما لبطلان احدهما ومثله الكلام في الفسخ بالعيوب من جانبه ويمكن فرض لو كان في الحقو
انثى لعدم اختصاص الفسخ بالذكر ويشكل بانهما ان كانا في الواقع واحدا ففي خلو احدهما او فسخ ينبغي ان يؤثر لصدق الاسم

الكلام

الذكر

ولاوجه

ولا وجه للترجيح ذا البقي على الفاسخ وان كانا متعددين فمتى ما فسخ احدهما حرم على الزوجة او الزوج فلا يجوز استعمال الآلة
المشتركة في الوطي الملتفقة من زنا وحلال وغاية ما دل الدليل على مخالفة القاعدة في صورة تراضيهما وبقائهما على
النكاح دون اختلافهما ابتداء او استدامة لاصالة الا ان نقول اذا حكم الشرع بالصحة في النكاح واحدا كان او متعددا من جهة
ما امر فيشك في زواله ببطلان احدهما في الذكر او فسخه مط فيستصحب الى ان يثبت المزيل بتراضيهما وهو متجه ومحل نظر
باتحادهما ايضا في اسباب التحريم كالرضاع ونحوه من اسباب التحريم وان تعددا في الارث لكنا فاما النكاح فيحرم على من صنعه
احدهما او توابعهما من امهات وبنات واخوات وان تعدد المعد وكذا يحرم عليهما من رضع مع احدهما او ارضعته احدهما
ولو مع استقلال الثدي نظرا الى حصول شد العظم والانبات في العضو المشترك في الاول وفي الوسط واستلزام تحريمها
على احدهما الحرمة على الاخرى لاتحاد الفرج او لا بل لا يحرم الا برضاعهما او ارضاعهما معا للشك واستصحاب الحل و
مقتضى كلامهم الاتحاد مط ويلزم نفقتهما معا على زوجهما سواء اتحدا في الميراث ام تعددا اقتضاء لحق الزوجية وان جعلنا
في حكم الواحد لان نفقتهما معا نفقة الواحد ولو كان زوجا فمع اتحاده فالنفقة في ماله ومع التعدد فالنصف في مال احدهما
والنصف الاخر في مال الاخر فان كانا زوجا واحدا وكذا المهر ولو نشزت احدهما بكلام خشن ونحوه ففي سقوط النفقة
وجهان والاقوى عدم السقوط سيما مع التعدد في الميراث لان النفقة للزوجية والاخرى لا تقصير لها ولا تسلط لها على رفقها
وهل تسقط نفقة الناشز مط اولا كك وجهان والاقوى انه فيما لا يضر به كقلة الغداء او عدمه من اصله فلا لانه اضرار
بالاخرى ولو ارتد احدهما فلا يقتل ولا يحبس لانه اضرار بالاخر ذكرا كان او انثى متحدا او متعددا وهل ينفسخ به النكاح ويحرم
الزوجة لانه متى حرم باحدهما حرمت بالاخر وهو مقتضى الوحدة في النكاح في كلامهم او لا وجهان يرد على الاول انه اذا
كان متحدا في النكاح فترجيح المرتد على المسلم ترجيح بلا مرجح فلم لم يحكم بجانب المسلم مع ان الاصل مع الشك البقاء ويرد
على الثاني انه اذا لم ينفسخ مع ارتداد النصف ينبغي حرمانه من الارث ونحوه فاذا ماتت الزوجة فينبغي اعطاء نصف الارث
الزوج وهو ينافي الاتحاد كما قررناه في تجزية الاموال في المعاملات وان اعطيت النصف لهما معا لزم اخذ المرتد الارث
مع وجود المسلم مضافا الى عدم داع الى التنصيف ويحكم بنجاسة الحصة المرتد مط ولا يقدح في عبادات الاخر كما لا يقدح
حدثه ولا جنبه مع التعدد ومع الاتحاد له الاجبار على الا انه فان امتنع اختيارا كما في الحيث لعرضها او شرعا كما في المرتد
عن فطرة على المشهور فلا نصرة لانه متعدد ولو كانا زوجة في كفرهما لكافر فاسلما انفسخ النكاح وكذا لو اسلم احدهما لقاعدة
نفي السبيل كما نقررها ان شاء الله تع اذ السبيل على احدهما سبيل على الاخر والبدن تابع لاشرف الطرفين تغليبا للاسلام
لو كان ذكرا كافرا فاسلما فالنكاح باق لو اسلم احدهما فكذلك ولو اسلم الزوج فالاقوى انفساخ النكاح لكفر الاخر لما
المانع من السبيل كما في العكس ولو ولد له ولد فحق النفقة والولاية مشتركة بينهما فان اتحدا فلا كلام ولا يكفي في التصرف في مال
الطفل او تزويجه بنكاح ونحوه رضاء الواحد بل يعتبر تحققه في باب العقود مع كلام فيه وان تعددا فالاقوى ان النفقة كالارث
في مال كل من الطرفين بالنصف والولاية مشتركة وهل هما حينئذ او يتباطحا كما لو اوصى باثنين بشرط الاجتماع او لا بل هما
كالاب والجد يمضي تصرف كل منهما ومع التعارض فالسابق والا فسقط وجهان ومقتضى ما قلنا في باب العقود من كون
كل منهما في المتعدد مستقلا في ما له ان يكون في مال المولى عليه كذلك وظاهر الوحدة في باب النكاح الوحدة في لوازمه
ايضا كما قرر في القسمة والنشوز والنفقة وغيرها وهذا اصح قولا بينهما ولانه مرتبط ولو كان انثى فحق حضانة الولد
كالولاية في طرف الاب لكل منهما اسقاط الحق بناء على ان الحضانة ليست اجبارية كما هو التحقيق ومقتضى القاعدة الاثبات
في الحقوق ان شاء الله تع ولو امتنع احدهما فهل للاخر ان يحضنه ولا وجهان منشأهما انه عمل يتبرع به وقد قدمنا انه لا يجوز

ولا يضرب

الا مع رضاهما لنفي الضرر وانه خرجه الله تعم له ولا اذن في الشي اذن في لوازمه والاصح الجواز مع المهايات والعدم
بدونها واما مع كافل عبرهما فالواجب على كل كفايته وعلى المجموع المركب عينا حضانة الولد ولكل منهما ارضاع الطفل باجرة
وتبرعا مع تغاير الشك ولا يجوز اجرة واحدة على الاثنين لانه شركة ابدان وقدم نظيره ومع الاتحاد فالاجرة الواحدة
ويعتبر رضاهما معا كابا لعقود ولا يقع الطلاق ولا الظهار ولا الايلاء على احدهما للشك في السبب للفراق لانهما كالجزء
في البدن والمغايرة هنا مع الانتفاعات على المرة تامة ودعوى ان قولهما لاحدهما انت طالق وعلى كظهر امي وطلقك
والله مستلزم للمجموع المركب لاتحاد الفرد مدفوعة اذ ليس هذا على التحقيق الا كقول الرجل مشيرا الى صك امرته واسه وطلقك
وليس موضع وطي الا بالمجموع المركب وان كان بينهما فرق من جهة احتمال اسناد البطلان هنا بعدم كون العضو ملاذ
للتخاطب بخلاف المقام اذ كل منهما قابل لذلك والحق ان الاتحاد في النكاح كما يقتضي رضاهما فوقوع سبب الفراق لا بد ان
يقع بكل منهما قضية للاتحاد واما في اللعان فان كان بقذف او نفي ولد فالظاهر كفاية الواحدة منهما لاتحاد الفرج
فقذف احدهما قذف للاخر ونفي الولد من نفسه نسبة لها الى مجامعة الغير مع احتمال ان يقال ان قذف احدهما لا يستلزم
الاخر لاحتمال الاكراه في حقه واما نفي الولد فيتعلق بهما معا ومتى ثبت اللعان لا يتعدد فيهما معا ونفي الولد فلا يوجب
عدم البينونة الا مع الاتيان بالشهادات من كل منهما عملا بالاصل ولا فيها مع التعدد كل منهما مستقل في الاتيان
وجواز النكاح مرة اخرى ومع الاتحاد فالاصل مشتبه فينبغي الاتيان مفلة ولو ابى احدهما عن اللعان فلا حد ولا
تعزير لانه اضرار بالاخر ولا تحريم وكذا لو كان احدهما صماء او خرساء لا يقع عليها اللعان فلا يقع التحريم وان كان
متعددا فقضية للوحدة في باب النكاح تمسكا بالاصل وكذا لو قذف احدهما فلا لعان لعدم افادته التحريم وان لا عنا
ضعيف منهم ولو لا عن احدهما وطلق الاخر لا يحرم بل هي زوجة وكذا لو ظاهر احدهما وآلى عن الاخر لان كلا منهما جزء سبب
يجعل الشارع مجموعهما سببا في التحريم وتحريم كل منهما فرع التحقق بالمجموع وكذا لو كان زوجا فظاهر احدهما او قذف او آلى
فلا يترتب عليه حكم كما في الطلاق والوجه فيه تقدم فيه ولو اتفقا على احد الثلثة تحقق السبب متحدا كان او متعددا فان
لا عن كل منهما بانت الزوجة والا فلا حد ايضا ولو رجع احدهما الى الكفارة دون الاخر في الظهار او في الايلاء فالحكم
بالاتحاد يشكل من جهة انهما لا يجبران على الفئة بعينه ولا على الطلاق بخصوصه حتى يجبرا على ذلك بل يجب عليهما احد
الامرين فان اختار احدهما الطلاق والاخر الفئة اشكل الامر والحق ان هذا الاجبار لما كان لدفع ضرر الزوجة
ولما لم يكن جمعهما والضرر يندفع باحدهما اجبر على واحد لا بعينه وهنا لا يندفع الضرر بالواحد لا بعينه لان رجوع احدهما
وطلاق الاخر كلاهما غير مؤثرين كما فرض في تحليل ولا في تحريم فيجبران على اختيار احدهما مع الاتفاق دفعا للضرر عن الزوجة
وكذا الحكم مع التعدد ايضا لان الحكم في توابع النكاح على الوحدة الخامسة انه لو التقط احدهما شيئا او لحي رضا او حاز
شيئا مشتركا او قبل هبة او وديعة او غصب شيئا او اتلف شيئا من مال الناس فعلى التعدد يلزمه حكم وعلى التعدد على
الاقوى من تعريف وتملك واستيمان وضمان او غير ذلك من احكامه ولا ربط لشي من ذلك كله على الاخر لدخول
ما ذكر كله في باب الاموال التي قد قررنا استقلال الكل من المتعددين في ذلك وظاهر الخبر في الميراث حيث حكم لهم بميراث
اثنين يدل على استقلال كل منهما بحصته واما مع الاتحاد ففي التملك بالعقد والاستيمان به كالهبة والوديعة لا يتحقق
الا برضاهما معا على كلام سبق واما في مثل الاحياء والحيازة ففيه وجهان من انه داخل في عموم من احيى ارضا وحاز
فينبغي التملك وان كان بعد ذلك يشتركان في المالية ومن ان التملك منوط بالنية على الوجه الاقوى في محله سيما
في الفعل المحلل وبنية احدهما غير مغن عن الاخر والذي يقوى في النظر تحقق التملك قضاء لحق السبب المثبت فقد يتحقق

ومنع الاخر ليس سببا حتى يعارض على اشكاله من اصالة عدم التملك لكنه يندفع بان الحق عدم جواز منع احدهما صاحبه
عن مصالحه الا اذا كان مضرا على الاخر فاذا لم يجز فلا تاثير له في العدم لانه فعل محظور واما اللقطة فالاصح انه لا يثبت
الاحكام الا مع رضاهما لاحتياجها الى حفظ وتعريف وغير ذلك من تفقد ونحوه على بعض الوجوه وضمان مع التملك لو ظهر
المالك على وجه قوي وهذه كلها تتبع الرضا ولا يدخل شيء من ذلك على الانسان قهرا فيد احدهما مع عدم رضا الاخر
كلا يد في ذلك كله نعم لو كان التقاطا مملكا كما دون الدرهم او المدفون في ارض لا مالك له وليس عليه اثر اسلام فالاصح
كونه كالحيازة في التملك ومنع الاخر لا ينفع في ذلك واما الغصب والاتلاف فيحتمل فيه وجوه احدها تعلق الضمان
بتمامه ذا الحكم الوضعي لا يدور مدار الرضا والعلم فمتى تحقق الاستيلاء والاتلاف ولو بعضو من اعضاء المكلف ضمنه
وثانيها عدمه مطلقا لان الفرض انهما واحد ما لها واحد ولا يتحقق الغصب للمجموع المركب الا برضا الكل هنا عرفا وكذا نسبة
الاتلاف فمتى تحقق الشك في حصول السبب قضى الاصل بالبراءة وثالثها الحكم بضمان النصف نظرا الى ان هذا البدن
والضرر مع اتحاد المجموع ينزل منزلة نصف لبدن ونصف لا تلف ولا يد على النصف واتلاف للنصف فينبغي التقسيط فيها
معا ويشكل هذا بان دفع النصف لا يعقل من مال الغاصب فلا بد من كونه من المال المشترك فيرجع الى ضم مال غير
الغاصب بدل الغاصب فاذا جاز ذلك فلا بد فع الجميع لعوض ويندفع بان هذا وان كان كذلك لكنه ارتكاب لاقل الضررين
في الطرفين ودعوى انه يتبع ضمان الكل لغصب احدهما وعدم منع الاخر فيكون بمنزلة صاحب الكلب العقور والدابة الشاردة
فاذا اتلف شيئا من صاحبه اذا لم يمسكه مدفوع بالفرق من وجهين احدهما ضعف المباشر هناك دون الفرض وثانيهما امكان
المنع هنا وفي المقام فقد لا يمكنه منع صاحبه ومن هنا تخرج وجه رابع وهو ضمان لو علم الاخر به ولم يمنع فكانه دخل الضرر على
نفسه مع قدرته على دفعه وان لم يرض به في قلبه ونحو لو لم يطلع او اطلع ولم يقدر فالضمان مطلقا او في النصف على الوجهين
والحكم محل اشكال والاخير اقرب الوجوه جدا ولو اصطاد صيدا فسمى احدهما دون الاخر فعلى التعدد يناط الحكم بتسمية الرامي
او المرسل للكلب واما على الاتحاد ففيه وجوه احدها الاباحة مطلقا لدخوله فيما ذكر اسم الله عليه والغرض اتحاد الصياد وثانيها
المنع مطلقا لان مع الاتحاد يكون من باب اشتباه العضو لاصلي ويعتبر في التسمية كونه بالاصلي كما في ذكار الصلوة فيجب مقدمة
لتحقق السبب التذكيتها شرطا وثالثها اعتبار تسمية المرسل والرامي كما في المتعدد تنزيلا للمتحد منزلته والاوسط
اوفق بالقاعدة والاخير اقرب الى الاعتبار ولو امتنع الاخر من التسمية حيث اعتبرنا الكل ففي سقوطها وحرمة الصيد وجهان
والذي يقوى الاول لسقوط مقدمة العلم مع التعذر على ما يستفاد من موارد الشرع وان كان في الحكم الوضعي محل نظر و
لان هذا ليس باقل من صورة النسيان التي يحل فيها الصيد بلا كلام ويجي هذا الكلام بعينه لو كان احدهما مسلما والاخر
كافرا مع التعدد يعتبر الرامي ونحوه ومع الاتحاد يجي الوجوه السابقة والتحريم اوفق بالقاعدة اتباعا لاخس المقدمتين و
هذا الكلام بعينه آت في الذبح مع كون الية الذبح غير مشتركة واما مع كون اليد مشتركة فمع التعدد ايضا اشكال
فيصدق انه ذبيحة المسلم او مع الوحدة اشكل والحق في صورة التعدد الحل لاسناد الفعل الى المسلم لو كان هو القاصد الذبح
واشتراك العضو غير قادح وان هو الا كالسكين الذي يذبح به المسلم تارة والكافر اخرى واما مع الوحدة فالمجموع المركب
ليس مسلم ولا كافر والاصل في الذبيحة التحريم حتى يصدق انه ذبح المسلم وهو محل الشك فيحرم السادسة فيما لو ماتا في الميراث
واحد مع اعتبارهما دفعة او لا فتعدد والمراد بالميراث ميراثه من ابيه او امه او واحد من اقاربه من اخوته او عمومته او خؤولته
لاطلاق النص في ذلك كله فيكون بمنزلة اخوين او عمين ونحو ذلك واما ميراث الزوجة فهل هو ايضا كذلك لاطلاق الروايات
في الميراث ولا لان الحكم بوحدته في النكاح فاقتض توحيده في الارث الناشي منه ايضا ولانه لو كان كذلك ينبغي اخذ جميع المال لو كان

زوجا بلا ولد لانه حصة الزوجين ويلزم حرمان الورثة الاخرين وقريب منه لو كانت في وجه وجهان ويمكن دفع الثاني بان الحكم بالوحدة كما مر ليس الا للتحد عن لزوم اجتماع الزوجين والجمع بين الاختين ففرضناه واحدا في ذلك لما مر من التعليل فراجع واما في غيره من الاحكام فلا وجه لفرضه واحدا فان المرجع الادلة كما قررناه في قسمة او نشوز او طلاق ونحوها او نفقة او ولاية او حضانة نعم يجيء وورود اخذ الميراث كله ونحو ذلك فلا يبعد ذلك غاية كونه كمسئلة العول فان قلت لا يمكن جعله من باب العول اذ في باب العول يأخذ الزوجان سهامهما ويدخل النقص على بعض الباقين في مذهبنا كما رواه ابن عباس وهنا في الزوجة يمكن ذلك لعدم استيعاب حصة الاثنين المال مطلقا غايته تقضي بالنصف واما بعد مرضها فلا يمكن ذلك الزوج يزاحم الورثة مطلقا فلا فصير في ذلك فان كان حصته البعض اخذ كله ويبقى الباقون ومنه لا وجه له قلت اولا ان كان الزوج يزاحم الورثة مطلقا فلا يصير في ذلك فان كان حصته البعض اخذ كله ويبقى الباقون وثانيا نقول ان المزاحمة في الفرائض تقتضي دخول النقص على جميع الورثة البعض وان كان حصته الكل فالكل ولا مانع منه بالنسبة الى السهام كما زعمه العامة وهو الموافق لقاعدة التنازع فان النص والاجماع على دخول النقص على البعض دون الاخر في مسئلة العول اذ يستوعب حصة كل واحد منهم كل المال واما اذا استوعب فلا دليل على التفاوت فالمرجع القاعدة وهو دخول النقص على الجميع بالنسبة وبذلك يندفع الاشكال ولا دليل على اعتبار الوحدة في ذلك سيما بعد عدم شمول دليل الميراث للمقام وان كان محل تأمل اذ الظاهر من اقاربه لا من يكاحه واما ميراثه من اولاده وفروعه فهل يأخذ ميراث الابوين والامين ذكرا وانثى او لا بل يأخذ ميراث الواحد لصورة الاتحاد والكلام في ذلك كالكلام في ميراث الزوجة بل هنا شبهة اقول بالتعدد للقاعدة اولا طلاق ولا يرد عليه العول مطلقا ولا دعوى ان الوحدة في النكاح وحدة في الولد فدعوى ان الابوة والامومة ليس من لواحق النكاح وان حصل بعد لابد منه ان ليس كل مترتب على شيء لاحقا له والنسب غير السبب سيما في باب الميراث حيث عدهما قسمين والحجب لو كان اخا يتبع الميراث كما نص عليه ثاني الشهيدين لصدق الاخوة مع التعدد ولقيام العلة التي ذكروها في الحجب واحتمال انصراف الاخوة الى المتعارف ضعيف ولو كانا متعددين في الميراث فكون احدهما ممنوعا من الارث لكفر او قتل لا يقتضي منع الاخر لتغاير الاستحقاق والمال واما مع الوحدة ففي الاكتفاء بوجود المانع في احدهما مطلقا او الحكم بالارث لتحقق المقتضي والمانع المشكوك غير مانع ويحكم بانتصاف الميراث على التقريب الذي تقدم في الضمان وجوه والذي يقوى في النظر الوجه الاوسط لان ادلة الارث عامة ولم يعلم من تقييد الموانع الا الكفر التام وكون المجموع قاتلا واما مع التبعيض يوجب للشك في الصدق فالمرجع العموم السابعة انه لو اتى احد منهما بما يوجب الحد كالزنا واللواط وشرب الخمر والتعزير كما في وطي البهيمة وامثاله فالكلام في ضمان المال الذي يترتب على المعاصي والعقوبات كغرامة قيمة البهيمة وتلف المال المسروق ونحو ذلك مما ذكروه في باب الحدود يعلم حكمه مما مر في الغصب والاتلاف من الاشتراك مع الرضا والوجوه السابقة مع العدم واما العقوبات فان صدرت عن رضاهما معا فلا كلام في ترتب التعزير والعقوبة والحد كغيره لانهما اما متحد فيلزم حكمه او متعدد مكلف ولا يتوجه ان كلا منهما ليس بمستقل في المعصية فلا وجه للعقوبة لانا نقول قد مر نظيره وقد يأتي في محله ان المناط في ذلك الصدق ويصدق هنا انهما زنيا او سرقا عرفا ولا ربط لمسئلة العلتين بالمقام وثانيا كما اشتركا في الفعل اشتركا في العقوبة نحو ذلك لاتحاد الجثة وهذا عين العدل والمروة فلا محذور ولا فرق بعد ذلك بين صدور الفاحشة من احدهما حيث يمكن كالاستمناء والسرقة في وجه او منهما معا كالزنا ونحوه لان التراضي والتواطي مع اتحاد الجثة يوجب استناد الفعل اليهما معا مع احتمال ان يقال في صورة صدور الفعل من الواحد ولو مع رضى الاخر فالمتجه ترتب العقوبة على تلك لمباشرة الفعل ومجرد رضا صاحبه ما لم يكن معينا لا يكفي في النسبة غايته انه فعل حراما بترك النهي عن المنكر فلا يبعد هذا بصورة عدم رضا

احدهما في كون العقوبة على الاخر وهذا اشبه بالقاعدة ومتى ما ترتب العقوبة عليهما فان كان قتلا بالسيف او برجم فلا كلام في قتلهما معا وان كان جلدا او جزا او تعزيرا كيف كان او قطعا كما في السرقة فان كان كل منهما بتاله ضرب اي عضو كان فلا وجه لاحتمال تعدد الجلد في التعزير وان كانا متعددين لصدق جلد كل منهما الجلد الحد وكذا التعزير وان لم يكن كل منهما لزوم الضرب في العضو المشترك حذرا من الزيادة او التكرار على غير المشترك اذا على كل واحد حقا والتخيير وجوه والاقوى انه سياسة الحد واوفق بالحكمة ان لم يخف منه حدوث تلف لاحدهما حتى يتعين الاخير لكن الاقتصار على العضو المشترك مع المهابة بالسوية احوط ولو لم يتاله احدهما او ناله اقل من صاحبه جلد على العضو المختص واما القطع فمع اتحاد الجارح لا كلام ولو تعدد ففي لزوم قطع يد كل منهما مطلقا او الاقتصار على اليد الواحدة وجهان والاقوى مع الاتحاد في الاول وقطع الواحدة عملا بالمتيقن وهي الجانية ان علمت واتحدت ومع التخيير ان تعددتا وجهلت او للقرعة في المقامين او مع الجهل قوي واما مع التعدد فان كان كل منهما باشر الاخراج عن الحرز بالشرائط قطع اليمينان معا ولو لم يكن لاحدهما يمين والبقية واما لو سرق بعد ذلك فانه لا يقطع رجله لانه مشترك واما في الجزء فمع التعدد ورضا الكل بالعمل بجز راسيهما ومع عدم الرضا الواحد بجز راس الاخر واما مع الاتحاد ففي جوازهما معا مقتضى للوجوب او التخيير او سقوط الحد للشبهة او القول بالقرعة وجوه ولا ريب ان هذا مع تراضيهما والا يقتصر على من رضي بالعمل واما في القصاص فلو قتلهما عمدا احد فمع الاتحاد يقوم وجهان الاقتصار على قتل الجاني لعموم النفس بالنفس ويحتمل لزوم رد دية الاخر ايضا لانه زائد وهو الاصح مع التعدد فلا كلام في قتله ورد دية الاخر على الوارث ولو قتلا واحدا واشتركا في قتله فلولي الدم قتلهما معا مع رد دية الزائد كالمشتركين في القتل على التعدد ومطلقا على الاصح ولو قتله احدهما فقتله الدية دون القصاص لعدم امكان اخذ المماثل ولكونه ضررا على الاخر وهذا مع التعدد لا كلام فيه واما مع الوحدة فيحتمل جواز قتلهما لانه نفس واحدة اخذا بعموم العموم غايته دفع دية الزائد وهو ضعيف ولو جنى احد على عضوهما المشترك فهما مشتركان في حق القصاص والدية كما انهما مشتركان في العضو ولو عفى احدهما لم يسقط حق الاخر مع التعدد واما مع الاتحاد فيحتمل عدم جواز العفو الا مع التراضي ويحتمل تنصيف العفو كالتعدد ويحتمل العفو بكله لان احدهما كاف عن الجميع وقد تقدم نظيره مرارا ولو جنى على عضو المختص فان ناله بكل منهما فالشركة دية وقصاصا على نحو ما مر لكن مع الاتحاد لا اشكال في ذلك سواء اخذ دية او اقتصاصا منه ومع التعدد فلو تفاوت نسبة الالم بالنسبة اليهما ففي تساويهما بالدية وقسمتها له بالنسبة الى الالم وجهان والثاني اقوى ولو عفى احدهما يحتمل هنا قويا سقوطه مع اسقاط صاحب العفو المجني عليه بادة على الوجوه السابقة فقد ولو جنيا معا على عضو واحد فان كان فيما يساوي المشترك اقتص من عضوهما المشترك على الاصح مع تألمهما وبدونه يرد غير المتألم دية على المتألم بنسبته ولو كان فيما يحاذي المختص تخير الولي بين القصاص منهما مع رد دية الواحدة وبين القصاص من احدهما مع رد دية الاخر عليه حصته هذا مع تعددهما واما مع الاتحاد فحكم المشترك وفي المختص يحتمل عدم جواز القصاص فيهما لانه نفس واحدة ولو جنى احدهما فان امكن الاقتصاص بما لا يضر الاخر كقطع يد ونحوه ثبت القصاص مع التعدد ومع الاتحاد ايضا في وجه قوي واما في المضر فلا قصاص مع التعدد قطعا بل الدية في ماله واما مع الاتحاد فيحتمل الثبوت والاقوى المنع ايضا وفي كون الدية بالتمام او بالنصف كما مر في ثمن المغصوب الثامنة ان ما ذكرناه حكم ذي العضو من حيث هو كذلك وقد يكون ذوي الحقوق مما ليس فيه الفرجان ويتعذر فيه ايضا القرعة كما مر لكن مع تعددهما في الانثى يحتمل استعمال قرعة واحدة فيحكم بالذكورة او الانوثة فيهما معا ويحتمل استعمال القرعة لكل منهما فقد يكون احدهما ذكرا والاخر انثى وهذا هو الاقوى فان اخرجتهما القرعة ذكرين او انثيين فلا كلام وصار حكمهما ما فصلنا وان خرج

احدهما ح

ذكرا والاخر انثى فهما اخ او اخت يجري عليهما احكام الذكورة والانوثة كل براسه وحيث انهما ممسوحان كما هو المفروض فلا اشكال هنا لعدم جواز النكاح وقد يكون خنثى له ما للرجال وما للنساء مع الاتحاد في الاشتباه كما في الرواية يكون واحدا خنثى ويجري عليه ما سلف من احكامه في العلائم او لا مع ما مر من تعارضاتها وتزيد هنا وجود العلائم للذكورة في احدهما والانوثة في الاخرى فعلى ما اخترناه من كون الامارات وضعية التعبد به فالمدار قوة الرجحان في نظر الحاكم فانه وان كان مقتضى الاشتباه دفعة هو الوحدة لكن قد يوجد التحير في احدهما دون الاخر ولذا لو تعاضد بعضهما من امارات الذكورة والاخرى بامارات الانوثة فيرجح في النظر كونهما اثنين ما للرجال لاحدهما وما للنساء للاخر ولا منافاة في ذلك او يكون الرجحان لكل منهما كسائر العضو لمشترك اذ الرشاعة الامارة على الامتياز او ساعد ايضا ولا منافاة في وجود عضو زائد لكل منهما واذا حكمنا بكونهما اثنين فهل نقول به ايضا في باب الميراث ونطرح الرواية او لا وجهان والاقوى مع قوة الامارة الاول والرواية لا تشمل المقام ومع التعدد بالاشتباه ايضا فلا اشكال في التعدد لكن الاشكال في كونهما معا خنثى حتى يجري عليهما احكامه في ميراث ودية او غير ذلك من المباحث او واحد منهما ذكر والاخر انثى والاصح ان مع وجود امارات الذكورية في واحد الانوثية في اخرى يحكم على كل واحد بمقتضاه سيما مع بول احدهما من الة الرجولية والاخر من الانثى فيكونان واضحين واما مع عدم وجود امارات مميزة او مع تعارضها فهنا اشكال والحق انه لو دل مع البول من احد الفرجين او مع السبق او مع التاخر الانقطاع يحكم على كليهما معا بالذكورية لو كان من الة وعلى كليهما من الثانية ومع عدم تحقق ذلك فعلى المختار من اعطاء نصف النصيبين يعطى كل منهما نصيب الخنثى ويكون كل منهما في سائر الاحكام الخنثى على ما فصل وعلى ما اختاره الجماعة من عد الاضلاع فان تساويا معا فهما اثنيان وان تفاوتا فهما ذكران وان تلفقا فهما ملفقان وعلى فرض كونهما واحدا بناء على قسمين فلهما النكاح على القانون الساتر ولو كانا ملفقين او خنثيين فلا نكاح عليهما مطلقا وكما يجوز كون الزوج ذا حقوين فيجوز كون الزوجة ايضا كما قررنا فعلى ما اسلفنا من كونهما متعددين في الميراث مطلقا يتركب هنا صور عديدة وفروض عجيبة غريبة التاسعة في فرض امثلة مختلفة من ذي الحقوين في الميراث من النكاح او من الاولاد من الاباء والاقرباء اذ لا اشكال فهنا امثلة احدها اذا ماتت الزوجة عن زوج ذي حقوين وبنتين فعلى ما مر للزوج نصف المال لانه ربعان وللبنتين الثلثان في الفريضة من ستة يدخل النقص على البنتين ولو كان بدل البنتين اختان فللزوج كل المال لانه نصفان فان اعطيناه ذلك فلا اشكال وان بنينا على العول فللاختين الثلثان فنقصت السهام ثلثين يدخلان على الزوج والاختين اخماسا ثلثة اخماس على الزوج وخمسان للاختين فالفريضة من ثلثين للزوج ثمانية عشر ينقص عن حصته ثلث وخمس ثلث وللاختين اثنى عشر ينقص عن حصتها اربعة اخماس ثلث وثانيها ما ماتت الزوجة عن زوج ذي حقوين متعددين وابوين فلو وجهنا الكل وللام الثلث وللاب ما كان يرث مع الولد بالفرض وبعده بالقرابة فيحتمل سقوطه هنا لعدم وجود المال فيكون وجوه كعدمه ويحتمل حمل ما يصل اليه بالقرابة لولم يتعدد الزوج وهو السدس الباقي بعد ثلث الام لا تمام الفرض فيحتمل حمل ما يصل اليه بالقرابة او لم يتعدد الزوج وهو السدس الباقي بعد الكل وثلث وسدس فيكون النقص نصفا يدخل على الثلثة بينهم اسداسا ثلثة على الزوج وواحد على الاب واثنان على الام فالفريضة من اربع وخمسين فللزوج ستة وعشرون وللام اثنى عشر وللاب ستة ولو اسقطنا الاب فالفريضة من اثنى عشر فللزوج تسعة وللام ثلثة وثالثها ما مات الولد عن ابوين ذي حقوين وام ذي حقوين وزوج فللزوج النصف وللامين الثلثان وللابوين ما ساقطان بتقريبا ما مر او لهما السدسان فالنقص على الاول سدس يدخل على الزوج والامين اسباعا اربعة للامين وثلثة للزوج

والفريضة من اثنين واربعين للزوج ثمانية عشر وللامين ربع وعشرون وعلى الثاني فالنقص نصف يدخل على الخمسة اسباعا اثنان على الابوين واربعة على الامين وثلثة على الزوج والفريضة من اربع وخمسين للزوج ثمانية عشر وللامين اربع وعشرون وللابوين اثنى عشر ورابعها ما مات الابن من اب وام وزوجة كلهم ذو حقوين فللزوجة النصف وللامين الثلثان وللابوين السدسان او هما ساقطان والقسمة كما سبق ولو ماتت البنت عن ابوين وزوج كلهم ذو حقوين فللزوج الكل وللام الثلثان وللاب السدسان فوجه الناقص الكل ينقسم على الستة بجزء من اثنى عشر جزء والفريضة من اثنين وسبعين فللزوج ستة وثلثون وللاب اثنى عشر وللام اربعة وعشرون وهذه اصول الصور وعليك بتخريج كل فرض يرد عليك

في اصالة تأخر الحادث

على هذا القانون عنوان قد تقرر في الاصول ان اصالة تأخر الحادث حجة لكن الاصحاب لم يتمسكوا بها في صورة ترتب شيء على تقدم احد الامرين وتاخر الاخر لو علم تاريخ احدهما وجهل تاريخ الاخر ولم يحكموا بتاخر مجهول التاريخ حتى يثبت مقتضاه في كل مقام وقد اشكل هذا الامر على جماعة من المتفقهة حتى زعموا ان اصحابنا لا يقولون بحجية اصالة التاخر مطلقا او يقولون بها ولم يلتفتوا في بعض المقامات وغفلوا عنه والحق ان اصالة التاخر على ما يظهر من كلماتهم حجة عندهم وفرعوا عليه فروعا كثيرة وغفلتهم عن ذلك ايضا في مسئلة مجهول التاريخ مستبعد جدا بل ممتنع عادة ونسبتها اليهم غفلة عظيمة وانما هو لسر دقيق لا ينال الا من ورد مشربهم ولا يعرف الا من عرف مذاقهم فلنقدم اولا امثلة متفرقة في ابواب الفقه في هذا الباب ثم نشرع في النقض والابرام منها ما ذكروه فيمن شك في المتاخر من الطهارة او الحدث مع تيقنهما وحكموا في ذلك بلزوم الطهارة تحقيقا للشرطية ولم يفصلوا في صور المسئلة بين كونهما مجهولي التاريخ او كون تاريخ الطهارة معلوما دون الحدث وبالعكس مع ان في صورة الاخيرة ينبغي الحكم بالطهارة لاصالة التاخر فلا معنى للزوم طهارة جديدة ومنها في مسئلة الشك في كون وجود الحاجب في حالة الغسل او الوضوء او بعدهما فمن وجد حاجبا بعد الوضوء والغسل ولا يدري ان الحاجب سابق او الغسل فحكموا بالصحة بعد الفراغ مع ان من صورها كون وضع الحاجب معلوم التاريخ والغسل مجهولا فالاصل تاخر الغسل فيكون حاجبا فحكموا بلزوم الابطال لو شك في الاثناء مع ان صورة العلم بزمان الغسل والشك في زمان وصول الحاجب الاصل تاخره ومنها لو ذكر فوات صلوتين ولم يذكر الترتيب حكم المشهور في السقوط مع ان من صوره كونه عالما بفوات صلوة الصبح في اول الشهر ولا يدري ان صلوة الظهر فاتت قبله او بعده فمقتضاه لزوم تقديم الصبح على الظهر لاصالة تاخر الفوات ومنها لو تلف جزء من النصاب وشك في كون التلف قبل حلول الحول او بعده فالحكم البراءة للشك في حصول الشرط مع ان من صورة العلم بتاريخ الحول والشك في تاريخ التلف فمقتضى اصالة التاخر لزوم الزكوة ومنها لو تيقن فوات صلوة لا يدري انه في سفر او حضر فالحكم الجمع بين القصر والاتمام لقاعدة الشغل مع انه لو علم تاريخ السفر ولم يعلم الفوات فالاصل تاخر السفر عنه وعلم تاريخ الفوات يوم الجمعة وشك في كون السفر فيه او في السبت لاصل تاخر السفر ومنها لو ابطل اعتكافه بمبطل وشك في وقوع المبطل بعد مضي يومين فيجب قضاؤه او قبله فلا يجب والاصل براءة الذمة مع ان من صوره كون الابطال مجهول التاريخ والاعتكاف معلومه فالاصل وقوعه بعد اليومين ومنها لو تلف مال الاستطاعة وشك في تلفه قبل مضي زمان الاتيان فلا قضاء او بعد استقرار الوجوب فيجب القضاء فالاصل براءة الذمة مع وجود الاصل المزبور ولو علم تاريخ الاستطاعة وشك في زمن التلف ومنها لو عتق العبد المتلبس بالحج وشك في كونه قبل احد الموقفين فيجزي عن حج الاسلام او بعدهما فلا تجزي والحكم عدم الاجزاء ولو في صورة العلم بتاريخ العتق والشك في تاريخ الوقوف ومنها لو شك في موت الحاج بعد الاحرام ودخول الحرم حتى يجزي عن الاستنابة والحكم الوجوب لاصالة عدم المسقط ولو في صورة العلم بتاريخ دخول الحرم والشك في تاريخ الموت مع ان

ان الاصل تاخره وكذا موت النائب في ذلك بالنظر الى برائة المنوب واستحقاق الاجرة ومنها الشك في علوق ام الولد قبل الارتهان او بعده او قبل الافلاس او بعده والاصل عدم جواز البيع وان علم تاريخ الرهن ولم يعلم تاريخ العلوق ومنها لو علم حدث العيب في المبيع ولم يعلم كونه قبل البيع او القبض حتى يكون مضمونا على البايع موجبا للخيار او بعدهما حتى لا يكون موجبا للخيار فظاهر الاصحاب وصريح جمع الحكم بلزوم العقد على الاطلاق مع ان من صورة العلم بتاريخ العيب والجهل بتاريخ البيع او القبض ولو اجريناه بالاصل لثبت الخيار ومنها تنازع المأذونين في تاريخ المأذونين في شرع كل منهما صاحبه في الاسبق فانهم حكموا بمسح الطريقين او بالقرعة ولم يفصلوا بين العلم بالتاريخ والجهل مع جريانه في صورتين من صوره ومنها في صورة النزاع في تحقق القبض في الصرف والسلم قبل التفرق او بعده فالاصل الصحة كما عليه الفاضل والمحقق الثاني وان كان من صورة العلم بتاريخ التفرق دون القبض الموجب للبطلان اخرناه ومنها النزاع في تقدم الفسخ على انقضاء الخيار او تاخره عنه فالاصل اللزوم ولو في صورة العلم بتاريخ الفسخ دون الخيار ومنها لو ادعى احد الشريكين على الاخر انه اشترى بعد قبله الشفعة وانكره الاخر فان الحلف هنا على المنكر مع ان من صورة العلم بتاريخ شراء المدعي دون المدعى عليه فيكون قول المدعي موافقا لاصل التاخر ومنها حكم الاصحاب في صورة العلم بتاريخ احدهما والجهل بالاخر لكن جهل السابق بالقرعة مع ان من صورة العلم بتاريخ احدهما والجهل بالاخر فالاصل تاخره فيترتب ومنها ما ذكره الاصحاب في بطلان عقد الوكيلين او الوليين والمتلفقين مع ان التعارض وعدم العلم بالسابق على الاطلاق مع انه لو كان تاريخ احدهما معلوما والاخر مجهولا لكان ينبغي بطلان مجهول التاريخ ومنها ما حكم به العلامة وغيره من انه لو شك في وقوع الرضاع في الحولين او بعد بان الاصل بقاء الحل وعدم نشر الحرمة مع ان من صورة العلم بتاريخ الرضاع دون الولادة فالاصل بقاء الحولين فينشر الحرمة ومنها في تنازع الزوجين في كون العيب حادثا بعد العقد او قبله ومنها في تنازعهما في وقوع الرجعة في العدة او بعده ومنها الشك في وقوع الوطي في الظهار الموقت قبل خروج الوقت حتى يجب الكفارة او بعده فلا فالاصل البرائة وان علم تاريخ الوطي دون المدة ومنها حكم الاصحاب في صورة موت المتوارثين مع اشتباه تقدم احدهما او المتقدم منهما بعدم الارث الا في الغرقى ونحوه مع ان الاصل تاخر ما جهل تاريخه فيرث لو علم الاخر ومنها في دعوى ورثة العاقلة موته قبل حلول الدية فلا عقل وا نكار ولي الدم والاصل البرائة وان علم تاريخ الموت وجهل تاريخ الاجل اذا عرفت هذه الموارد فنقول الحق عدم العبرة باصالة التاخر في مثل هذه المقامات وعليه العلامة والمحقق الثاني بان اصالة التاخر هنا مثلا في البيع معارض باصالة عدم تقدم العيب فانه ايضا امر حادث والاصل عدمه فان قلت لا نقول بتقدم العيب عن زمانه بل لما كان زمانه معلوما غير قابل للتغير وزمان البيع مجهول فتاخر البيع يلزم تقدم العيب فليس هذا حادثا اخر حتى ينفى بالاصل قلنا هنا امور بعد وقوع العيب مثلا في يوم الخميس ووقوع البيع متاخرا بمعنى كونه في زمان علمنا وقوعه لا قبله وهو يوم الجمعة ومقتضاه انه المتيقن من تحقق البيع لا قبله وكون العيب مقدما على العيب وكون البيع موخرا عنه وهما صفتان وجوديتان لا تثبتان الا بدليل وليس معنى تاخر البيع تاخره عن العيب بل تاخره في نفسه توضيحه ان لفظ التاخر موجب للاشتباه في هذا المقام وله معنيان احدهما المعنى الاضافي النسبي المحتاج الى شيء مقدم حتى يتاخر هذا عنه وثانيهما التاخر بمعنى عدم وجود هذا الحادث الا في زمان علمنا بوجوده ومفاده اجراء اثار الوجود عليه من ان الثبوت لا قبله وهذا المعنى لا يستلزم حصول التاخر بالمعنى الاضافي الذي يقابله التقدم حتى يثبت من تاخره تقدم العيب بل يكون معنا في ان العيب حادث يوم الخميس والبيع يجري احكامه من يوم الجمعة ولا يلزم من ذلك صفة التاخر والتقدم الذي هو المدار

علي يح

فتوبر

في ثبوت الخيار ما ... ان اصالة عدم التقدم فرع الشك في تقدم فاذا جاء اصل التاخر يكون التقدم ثابتا بدليل قلنا اولا انا نقول ان اصالة التاخر فرع الشك فاذا جاء اصالة عدم التقدم فلا تاخر وهو معنى التعارض فتقديم الاول على الثاني ترجيح بلا مرجح وثانيا نقول قد ذكرنا ان التاخر بهذا المعنى لا يفيد التقدم ولو قلنا حتى نقبله بل يفيد وجود الحادث في هذا الزمان وثالثا نقول لو فرضنا حصول الظن من هذا الاصل على تقدم العيب لا نسلم حجية هذا الظن في لوازم الموضوع المستصحب لعدم اذا الموضوع لابد فيه من العلم حتى يلحق حكمه او اصل منقح للموضوع نفسه لا بتوسط ملازمة خارجية اذ الملازمات الوجودية غير معتبرة ويعبر عنه بالاصل المثبت نعم هنا اشكال قوي وهو ان اصالة العدم انما يجري اذا شك في حدوث حادث مسبوق بالعدم اما لو علم وجود حادث في الخارج ولم يعلم انه اي شيء فلا يمكن نفي شيء من الافراد المحتملة باصالة العدم اذ الاصل في احدهما معارض بالاصل في الاخر ولا يمكن العمل بهما معا لانه ترك للقطعي فيتساقطان فهنا نقول اصالة عدم التقدم لا يجري لان العيب والبيع متى ما وجدا في الخارج فكما ان تقدمه مشكوك فتاخره واقترانه ايضا مشكوكان والواقع احد الثلثة فكما ان الاصل عدم تقدمه الاصل عدم التقدم التاخر وعدم الاقتران لان كلا منهما حادث فيكون هذا اشكالا في نفس الحادث لا في الحدوث فعند تعارض الاصول كلها تساقط فيبقى اصالة التاخر سليما عن المعارض فدعوى انه يعارضه اصالة عدم التقدم في العيب ساقطة واشكال اخر وهو ان تقدم العيب من توابع تاخر البيع وقد تقرر ان الاصول الجارية في التوابع لا تعارض الاصول الجارية في المتبوعات مثلا اذا شك في انه هل هو مديون لزيد الف من دينار او لا فلا ريب ان الاصل برائة ذمته من ذلك وان لزم منه بعد ذلك وجوب الحج عليه لتحقق الاستطاعة الشرعية ولا يمكن ان يقال الاصل عدم الوجوب في الحج وبرائة الذمة منه فيلزم ان يكون مديونا لزيد فلزوم التقدم على التاخر لا يقتضي بمعارضة اصالة عدم التقدم لاصالة التاخر لانه متفرع عليه

والجواب عن الاول ان لوازم لا بد من احد امور ثلثة اما تقدم او اقتران او تاخر بين هذين الامرين كانفراد وهذه الاحتمالات كما يجيء في العيب يجيء في البيع لان الثلثة كلها من الاضافيات وكما ان شيئا من ذلك لا يمكن نفيه بالاصل للتعارض لا يمكن اثباته ايضا وذلك واضح وهذا الكلام مشترك بين الحادثين فقولكم ان الاصل تاخر الحادث السبعي ما معناه ان كان المراد بالتاخر احد الامور الثلثة وهو الهيئة المقتضية لتحقق وصف التقدم في العيب فاي دليل على اثبات هذا المعنى وان هو الا اثبات احد الامور المشكوكة بالخصوص المعلوم بالتنويع بالاصل وهذا مما لا ينكره احد بل نضحك منه الثكلى فانه ما لم يمكن نفي احد الثلثة بالاصل على ما قررت فاثبات احدها به بالاولوية هذه الامور الثلثة متكافئة متضايفة متساوية بالنسبة الى الحادثين وهذا من اقوى الشواهد على ان اصالة تاخر الحادث ليس معناه التاخر الذي في قبال التقدم لانه اثبات لاحد الصفتين بالاصل بل المراد بهذا التاخر وجوده في الان المتيقن لا في الان المشكوك وليس في ذلك تقدم وتاخر بذلك المعنى معه فكلام المحقق الثاني وغيره من ان اصالة التاخر يعارضه اصالة عدم التقدم يريدون به ان التقدم صفة وجودية لا يعلم تحققها والاصل عدمها واليس اصالة التاخر مسلزمة ولا دالة عليه والمفروض ان الحكم منوط بالتاخر المقابل للتقدم لا بمعنى الوجود في الان المتيقن انه هو لا يفيد شيئا ما لم يثبت تقدم العيب عليه وهو غير ثابت وليس غرضهم نفيه بالاصل بل الغرض ان الاصل عدم تحققها الا بمثبت وهو شرط للحكم والشك في ثبوته بعد تعارض الاصول كاف فتبين لك بالانصاف بمحل الحق من دون اعتساف والجواب عن الثاني انه قياس مع الفارق وعدم معارضة الاصول التابعة للمتبوعات مسلم والمثال مقبول لكن المقام ليس من ذلك لان التقدم والتاخر في مرتبة واحدة كالسواد والبياض ونفي احدهما مثبت للاخر مثلا وبالعكس وليس احد

للاصوليين

الاصل في احدهما اصليا حتى لا يكافوه الاخر فان قلت ان الامرين ضدان وبينهما واسطة وهو الاقتران واذا كان
فاثبات احدهما ينفي الاخر ولكن ينفي احدهما لا يثبت الاخر فاذا اثبت اصالة التاخر يثبت التقدم في ذلك الجانب وانتفى تقدم
الاول واقترانه لاستحالة الاجتماع المقابل بخلاف اصالة عدم تقدم العيب فانه لا يثبت تاخره ولا اقترانه بل يرد دبين
الاحتمالين والمرتبة الواحدة انما هي لو كان الاصل في كل منهما مثبتا للاخر والفرض ان اصالة عدم التقدم لا يثبت
تاخرا ولا اقترانا قلت لغرض تكافوا الاصلين كون احدهما نافيا للاخر ومن المعلوم ان اصالة التاخر في هذا مثبت لتقدم
ذلك واصالة عدم تقدم ذلك ناف لتاخر هذا فالاصلان متكافئان متناقضان فجعل احدهما تابعا للاخر تحكم
هذا ما يتعلق بالمعارضة والنقض بعلاهولاء الاساطين واما تمام التحقيق الذي ينكشف به غطاء انظار هؤلاء اهل
اهل النظر والاعتبار ان نقول ان الاصل الشرعي او العقلي المعتبر فانه في مثل المقام الادراج محل البحث مقدمة صغرى
ينضم اليها كبرى كلية من الشرع فينتج المقصود فالغرض من استصحاب نجاسة الشيء مثلا اثبات ان هذا الشيء نجس حتى نقول ان كل نجس
لا يصح فيه الصلوة ولا يجوز اكله وهو منجس لملاقيه وهكذا وحيث ان الموضوع الثابت بالاصل يكون شرعا انه بدل لا
واقعيا حقيقيا فكل حكم ترتب على هذا الموضوع في الشرع يتفرع عليه لكن الحكم المتفرع قسمان احدهما ان ترتب
على هذا الموضوع من دون توسط امر خارجي وواسطة اخرى كاحكام النجاسة المتقدمة وثانيهما ما يترتب عليه
بواسطة خارجية وهذا ايضا قسمان احدهما ما يكون تلك الواسطة ايضا لازما شرعيا لذلك الموضوع الثابت
بالاصل مثلا استصحاب بقاء الزوجية في محل الشك يجعل المشكوك فيه زوجة ويلزم على هذا وجوب الانفاق
عليه شرعا ويلزم الوجوب اجبار الزوج لو امتنع من اذائه ورجوع الزوجة عليه لو استقرضت بالمعروف وهكذا في
سلسلة الاحكام المترتبة بعضها على بعض وثانيهما ما يكون تلك الواسطة لازما عقليا لذلك الموضوع مثلا اذا
قال الشارع من اتلف شيئا ضمنه فالقيت نارا في دار شخص ونتردد ان تلك الجمرات اذا بقيت احرقت قطعا او
لكنك تشك في بقائها وانطفائها فمقتضى الاصل بقاء الجمرات ويلزمه الاتلاف ويلزمه الضمان وكذلك لو قال
اجتمعت مع اجنبية في دار فكفر صاعا من طعام وكانت الاجنبية في دار لا ندري هل هي فيها او خرجت فدخلت
فيها فالاصل بقاء الاجنبية فيها ويلزمه الاجتماع فيجب الكفارة وكذا اذا قال الامر اذا سمعت صوتك اجنبي فاطعم
مسكينا وكان اجنبي قاعدا وراء الجدار لا ندري هل هو قاعد او لا فصاح بشيء يجب لو كان هناك يسمع فمقتضى
الاصل بقائه ويلزمه سماعه ويلزمه لزوم الاطعام ونحو ذلك من اللوازم فنقول لا كلام في ترتب ما لا واسطة له
على الموضوع الثابت بالاصل وكذا ماله واسطة شرعية اذ ترتب احكام كثيرة على الاصول مترتبة بعضها على بعض
مما لا يخفى على من له دربة واما ماله واسطة عقلية فلا يثبت بالاصل والسر فيه ان الحكم يتعلق بامرين احدهما
الموضوع الثابت بالاصل كبقاء الجمرة والاجنبية والاجنبي في الامثلة المذكورة وثانيهما ذلك اللازم وهو
الاتلاف والاجتماع والسماع ولما كان اللازم العقلي لا يترتب الا على الموضوع الواقعي اذ من المعلوم ان السماع لا
يتحقق الا مع وجود ذلك الشخص وراء الجدار في الواقع لا بالاستصحاب التعبدي وكذا الاتلاف فرع وجود النار
واقعا لا استصحابا شرعيا فاذا كان كذلك فالاصل لا يثبت ذلك اللازم العقلي والحكم المعلق به يبقى مشكوكا مع الشك
في وجود السبب فلا يؤثر وبعبارة اخرى الموضوع الظني التعبدي لا يلزمه الصفات لنفس الامرية حتى يترتب عليه الاحكام
الموقوفة على تلك الصفات وما نحن فيه من هذا القبيل اذ الخيار حكم مترتب على تاخر البيع لكن لا تاخره في نفسه
بمعنى كونه في ان اليقين بل بمعنى تاخره عن العيب فان ثبت بالاصل لكن لا يترتب عليه حكم الا اذا ثبت

سبق العيب

سبق العيب لان كون البيع في ان متاخرا لا يوجب خيارا بالبديهة بل مع انضمام تقدم عيب وهو لازم عقلي له لا شرعي فلو
لم يكن البيع في الواقع موخرا لا يكون العيب في الواقع مقدما ومتى لا يثبت التقدم الواقعي المعلق عليه الحكم فلا خيار في
البين نعم لو ترتب حكم على تاخر البيع نفسه كانقضاء خيار الحيوان مثلا وخيار الشرط واجل السلم ونحو ذلك فيترتب
عليه لان نفس الحكم بكون البيع في يوم الخميس مستلزم لبقاء خيار الحيوان الى يوم السبت بخلاف خيار العيب لتوقفه
مع ذلك على تقدم العيب على البيع في نفس الامر لا على يوم الخميس المتيقن وهذا هو السر في اعراضهم عن اصالة التاخر
في مثل المقام وهنا كلام وهو ان الموضوع اذا حصل الظن به بالادلة المتلقاة من الشارع المعتبرة عنده كما اذا
مثلا في الخمر المعلوم خمريته بالامس المشكوك الان حصل لنا الظن بانه باق على خمريته بالاصل وكما يلزمه للوازم الشرعية
من حرمته ونجاسته ونحوهما فكذلك يحصل منه الظن بالاسكار الذي هو من صفات الخمر الواقعي واذن الشارع في الشيء
يكون اذنا في لوازمه ومنه الاسكار ومعنى قول الشارع احكم بانه خمر ان كل حكم يترتب على الخمر الواقعي يترتب على هذا سواء
كان ابتداء او بواسطة ولو بتوسط امر عقلي نعم لا نحكم بالاسكار الواقعي في صورة ترتب حكم على حقيقة المسكر من جهة
ان الحكم تابع للاسم والاسم لا ينقح بالاصل لكن لو تعلق على اسكار هذا الخمر المشكوك حكم شرعي لا حوله بتوسطه لكنا
نحكم بعد استصحابه بلحوق ذلك الحكم ايضا به ولا باس بذلك وفيما نحن فيه متى ما اعتبر الشارع اصالة تاخر المجهول ترتب
جميع احكام المتاخر عليه مطلقا ولا ريب ان من احكام تاخر البيع الخيار ولو بعد توسط استلزامه تقدم العيب وتقدم وان
كان لازما عقليا لكن الاذن في ملزومه اذن فيه بمعنى ان الاحكام المترتبة على الملزوم تثبت مطابقة من الاصل
والاحكام المترتبة على التابع واللازم تثبت التزاما ومنه الخيار ولا باس بذلك وهنا كلام اخر وهو انه على فرض
تسليم ان اللازم العقلي لا يترتب على الموضوع الظني بل يترتب على الامر الواقعي القطعي نقول ان ملزوم التقدم
هنا امر قطعي لا ظني وينبغي تحقق ملزومه بتحققه ومنشأ الاشتباه تخيل ان التقدم في العيب من لوازم البيع
المتاخر المظنون وليس كذلك بل هنا قسمان من اللوازم احدهما اللوازم الاستصحاب وثانيهما لوازم المستصحب ولا ريب
ان الثاني ظني لكن الاستصحاب ليس بظني اذ لا ريب ان اصالة تاخر البيع استصحاب للعدم قطعا نعم المستصحب ظني
لثبوته بطريق ظني وتقدم العيب في مثالنا هذا من لوازم الاستصحاب لا من لوازم المستصحب فينبغي القطع به بعد تحقق
الاستصحاب وليس ذلك من قبيل الاسكار لان الاسكار ليس من لوازم استصحاب خمريته بل من لوازم نفس الخمر
المستصحب فلا تذهل وهذان الكلامان مع جودة مساقهما ودقة مفاديهما وصدورهما عن الفاضل المعاصر بل الاستاد
الماهر جناب الاخوند ملا محمد على التبريزي ايده الله ثم بتوفيقه عند قرائتنا على جناب شيخنا وامامنا الاجل
الاوحد والنحرير الاكبر جناب شيخ موسى الشيخ جعفر قدس الله سره غير تامين في النظر المتهم القاصر اما الاول فلان
كون الاذن في الشيء اذنا في لوازمه كما ياتي تحقيقه انشاء الله في احكام الايقاع ان الشارع اذا اذن في شيء فقال الشارع يؤخر
صلوة الظهرين الى المغرب مثلا والمفروض ان اجزاء الوقت تختلف باعتبار قلته المكلف في سفره وحضره ولذا اخبر
معناه جواز ايقاعهما في اي وقت كان ويلزمه من ذلك كون كل وقت على مقتضاه وكذلك الكلام في نظائره والضابط
ان الاذن في موضوع اذن من الشرع في لوازمه من الجهة الماذون فيها بمعنى ان يكون اللازم لازما لتلك الجهة التي
تعلق بها الاذن وان تعلق بموضوعات خارجية اخر ولا يمكن فرض ذلك لشيء الماذون فيه ولم يكن ذلك للازم
كما ان الاذن في اجارة العين المستاجرة اذن في قبضها اذ التسلط على المنفعة يلزمه التسلط على العين لا ينفك عنه
ثم ان الاذن في اللازم تابع للاذن في الملزوم فلو كان قطعيا فهو قطعي ولو كان تعبديا فهو تعبدي وهكذا ولا يمكن

فاذا اشكل كا هو

المبيع

وبجزء

مع كون الملزوم فرضيا كون اللازم واقعيا اذا عرفت هذا نقول ان الشارع اذا اذن في جعل الشيء المشكوك في وقوعه
من ان اليقين والحكم بعدمه قبله فالذي يترتب على ذلك ان تمام الوقت المشكوك مال البايع وخيار الحيوان
ثلثة ايام بعد اليقين ونحو ذلك لان هذه لوازم لنفس وجود البيع لا معنى لكون البيع من هذا الزمان الا ترتب هذه
الاحكام ولو فرض انفكاك هذه عنه فاي فائدة في تاخره وذلك واضح واما تقدم العقد على البيع فليس من لوازم
ذلك اذ معناه تقدم العقد كون هذا سابقا عليه في اصل الوجود والتحقق وليس معنى اصالة التاخر كون البيع موجودا
حادثا في هذا الزمان بل الحكم بحدوثه في هذا الزمان بمعنى ان الشارع قال انت احكم بان حدوثه من هذا الزمان
لا انه حادث في هذا الزمان وتقدم العقد من لوازم الثاني دون الاول اذ دلنا ان نحكم بالاول عملا بقول الشارع في
عدم نقض اليقين ولا نقول بتقدم الآخر اذ لا تدل عليه وبعبارة اخرى ليس معنى الاصل كون الشيء حادثا في هذا
الزمان ولو كان كذلك لان ذلك اثبات للواقع ولو بطريق ظني بل مشكوك وليس معنى الاصل هذا وان قام مقام البينة في
اثبات حكم كلي وقام مقام العلم في كل مقام لكن بمعنى ذلك البناء على انه من حين اليقين ولا يلزمه التقدم للآخر لكن يلزمه
اللوازم الشرعية اذ هو معنى المنزلة فان قلت اذا حصل للشارع في البناء على هذا معناه انك اذا علمت وقوع العقد قبل
هذا الوقت فاحكم بتقدمه قلت من الواضح ان الحكم بتقدم ذلك ليس لازما للبناء على هذا بوجه وان علمنا وقوع العقد
قبله فان قلت لو لم يكن التقدم لازما للبناء على التقدم لازما قطعا فالاذن في البناء على التاخر هذا اذن في البناء
على تقدم ذلك فكل حكم ترتب على التاخر او على التقدم او على المجموع المركب يترتب على ذلك قلت ليس كل ان جعل
الشارع شيئا مشكوكا في موضع اليقين ينصرف الى ترتب احكامه على نفسه لا كون جميع الاوضاع والمقادير الخارجية ايضا
لازما له فان التقدم والتاخر وسائر الاوضاع الوجودية لا تبنى على فرض الموضوع وليس معنى قول الشارع افرض هذا الشيء كذا
الا ان احكامه جارية عليه لا ان الاوضاع التي لو وجد في الخارج لترتب عليه فرضها موجودة فلو لحق ذلك الوضع ايضا
حكم فاحكم بذلك ايضا مثلا اذا علم وقوع زيد في ارض كان بحرا سابقا وكلما وقع عليه مات وتشك الان في بقاء البحر
وعدمه فالاصل بقاؤه يعني فرضه باقيا في احكامه ويلزم من ذلك فرض زيد ميتا لانه لازم وجود البحر فيكون الاحكام
تترتب عليه من ارث ونحوه وهو خلاف البداهة لا يقال ان الاصل هنا معارض ببقاء زيد لان غرضنا التمثيل
للارشاد الى المدعى والا ففرض احد نذر انه اذا وقع زيد في البحر الفلاني ان يتصدق بدرهم فاذا وصل زيد الى ذلك
المكان فقيما نشك في بقاء البحر وعدمه فالاصل بقاء البحر فيكون زيد واقعا فيه فيلزم التصدق ولا يعارضه اصالة
عدم وقوعه في البحر لانه يرد عليه اصالة عدم وقوعه في البر وهو واقع في احدهما لا محالة والحاصل ان فرض شيء موجودا
في لسان الشرع معناه ترتب احكامه عليه لا لحوق الاوضاع الخارجية واحكام الاوضاع بل ذلك يحتاج الى دليل آخر و
ذلك واضح مضافا الى ان البناء على التاخر مستلزم الاحكام اذ هو معناه ودليل الخيار فانه لو تقدم العقد ففيه
خيار وهو ينصرف الى الواقع ولا يلزم من لزوم البناء عليه من البناء على التاخر لحوق الحكم المنوط بالواقع عليه لكون الاول
من قبيل المهملات بخلاف ما دل دليل ابتداء على جعله بمنزلة المتقدم فان قلت ان التاخر والتقدم ليسا امرين مختلفين
متلازمين حتى يقول ان فرض احدهما شرعا لا يستلزم فرض الآخر بل هما شيء واحد لان تاخر البيع عبارة عن هذا الوضع
الحادث من الوجود بين الكائنين وهو بعينه معنى تقدم العقد على البيع فمعناهما الخارجي شيء واحد يختلف تسميته باختلاف
منتسبه كقولك ابن زيد وابن عمرو وكلاهما يراد به بكر فاذا قال الشارع افرض ابن زيد موجودا فمعناه فرض وجود ابن عمرو
وذلك واضح قلت لنا عن ذلك جوابان احدهما ان الحكم تابع للعنوان وعنوان ابن زيد غير عنوان ابن عمرو فلو فرضنا

ان وجود

ان وجود ابن زيد وابن عمرو يترتب عليه حكمان احدهما من حيث الابوة وهو كون زيد مثلا واجب النفقة عليه ان كان يتيما ولا
فقيرا وكون اموال زيد ما لا له وكذا زوجته وثانيهما من حيث البنوة لعمرو وهو كون ميراث عمرو بينه وبين اخوته فاذا قال الشارع
افرض وجود ابن عمرو معناه الشركة في الميراث واذا قال افرض وجود ابن زيد معناه عدم كونه يتيما ودليل ذلك العرف فنقول
ان الشارع تاخر البيع يقتضي احكام التاخر لا احكام تقدم العقد وان كان الامران في الواقع شيئا واحدا وهو الوضع المعهود مع ان
كونهما في الواقع شيئا واحدا ممنوع وبيان ذلك ليس هنا محله وثانيهما انا لا نمنع التقدم في العقد نمنع التاخر في البيع
لانا قررنا سابقا ان التاخر له معنيان احدهما الاضافي المحتاج الى مقدم وثانيهما نفس وجود الشيء في ان لاحق من دون
اضافة الى شيء واصالة التاخر معناه الثاني دون الاول فيحل المعنى الى ان البيع موجود في ان لاحق لا سابق ولا يفيد هذا
تاخرا حتى يلزمه تقدم فيرد الاعتراض نعم اذا وجد شيء في ان لاحق ووجد آخر في ان سابق فاحدهما مقدم والآخر مؤخر
وجودا خارجيا وليس شيء منهما ثابتا من دليل حتى يستلزم الآخر بل ها هنا زمانان لوجود الشيئين على الفرض المعهود ومنتزعان
من ذلك وهذا لا يتم فيشتبا ومن هنا يتضح فساد ذلك الكلام بحذافيره اذ نفي وجود الشيء في ان معين كما تقتضيه الاستصحاب
ليس ملازما للتاخر ولا التقدم بل هما صفتان خارجيتان فقد يكون هناك شيء مقدم فيكون هذا متاخرا عنه بعد
وجوده وقد لا يكون هناك شيء اصلا فلا يكون تقدم ولا تاخر فمعنى قولنا هذا لو لم يكن في الواقع عيب يلزم من
فرض وجود البيع في الان المتيقن لا تقدم ولا تاخر وانما هو وجود في ان لاحق ومعنى اللوازم للشيء عدم انفكاكه في الوجود عن ذلك
الشيء كما مثلناه في الاجارة وفي الصلوة اذ لا يعقل وجود الصلوة في شيء من اجزاء الوقت الموسع الا لعذر او سفر وحضر
وانفكاكه عن ذلك كله غير معقول بخلاف وجود البيع فانه يجوز انفكاكه عن تقدم وتاخر واقتران وحاصل الكلام في دفع
ما ذكره ذلك العلام ان هنا ليس شيء مرخص من الشرع يلزمه شيء آخر حتى يقال ان الاذن في الشيء اذن في لوازمه وذو
البيع في الان المتاخر غير ملازم للتاخر ولا للتقدم الذي علق عليهما الخيار بخلاف خيار الحيوان ونحوه فان وجود ماهية
البيع في اي زمان كان ملازم لذلك والذي دعاه الى هذا الكلام تخيل ان المتاخر معناه ما يستلزم التقدم وليس كذلك
بل على ما قررنا لا يستلزم تاخر نفسه ايضا او تخيل ان اللوازم يراد به لواحق الموجودات الخارجية ولو في بعض الصور وهو
ترى وصدور هذا الكلام عن مثله بعيد احدا غريب حقيقة لكن المقام مزلقة للاقدام الا من وفقه الله للاستناد الى عماد
والتنبيه الى ما فيه مثله الاسناد واما الثاني فنقول دعوى كون تقدم العقد على البيع من لوازم الاستصحاب واضح الفساد
بعد ما تلونا عليك من التحقيق والذي ينبغي ان يقال في هذا الكلام ان الاستصحاب معناه وجود البيع في الان المتاخر و
لوازمه ما ذكرناه من الفروع السابقة ولا يلزم من ذلك تقدم الامر الآخر الا على فرض كون معنى الاستصحاب تاخره
عن ذلك حتى يلزم التقدم التاخير الذي هو الاستصحاب وهذا لا ينبغي ان يتفوه به من له تدرب في الفن لما اسلفنا عليك
مرارا ان اصالة التاخر ليس بالمعنى الاضافي بل بمعنى الوجود في هذا الان دون ما سبقه ومعنى استصحاب عدم الوجود الى ان
يعلم ارتفاعه بوجوده واين هذا من تاخير شيء عن شيء حتى يلزمه التقديم بل قد عرفت ان هذا التقدم ليس من لوازم المستصحب
ايضا فضلا عن الاستصحاب لان المستصحب هو العدم وعدم وجود هذا البيع في ذلك الان غير ملازم للنسبة الاضافية التابعة
لوجود الطرفين باقسامها كما عرفت ومن ذلك كله ظهر بعون الله تم وحسن تاييده ان ما اعترض على اصحابنا المسددين من
صاحب الشريعة من الاستناد الى هذه القاعدة الضعيفة البنيان الموهونة الاركان حقيق بان يعرض عنه اهل التحقيق ولا
يلتفت الى ما صدر من بعض من يرى انهم اهل التدقيق اذ اصحابنا ادق من ذلك واحق بالاطلاع على ما هنالك واين المحقق
من المدقق والثريا من يد المتناول ثم هنا كلام آخر وهو ان الاصوليين ذكروا ان الامر بالشيء يوجب بطلان ضده اما للنهي

الاصل

او اختيارا صح

او لعدم الامر واستحالة الامر بالضدين ولا ريب ان ضدية الاكل للصلوة ليس عقليا واقعيا وانما هو شرعي وامتناع
الامر بالضدين او اجتماعهما عقلي لازم مترتب على ما هو موضوع شرعي فلو لم يجز ترتب اللوازم العقلية على الموضوعات الثابتة
بالشرع فلقائل ان يقول لا يلزم من كونه ضدا شرعيا عدم اجتماعهما وعدم جواز الامر بهما لانه من لوازم الضدين الواقعيين وهنا
ليس كذلك واذا لم يثبت هذا اللازم لا يلزم البطلان المستند الى ذلك النهي ثم سلوكه من هذه الجهة وما فيه من جهة اخرى وعلى ما
قررت لزم فساد هذا الكلام من اصله من دون حاجة الى ما ذكروه في دفعه من الوجوه ولنا في دفع هذا الكلام وجوه احدها
ما ظهر من طي كلماتنا السابقة ان في مقامنا هذا ليس لازم عقلي حتى يترتب على ما ثبت من الشرع وكلماتنا الاولوية انما
كان على سبيل المماشاة اذ اللازم العقلي على ما تخيله تقدم العقاب اللازم لتأخر المبيع فقد قررنا ان المتاخر هذا المعنى الثابت
بالاصل لا يلزمه التقدم ولا تأخر ولا اقتران حتى ينازع في ان اللازم العقلي هل يثبت بالاصل اولا فالكلام ساقط عن
اصله وثانيها ان قياس مسئلة الضد الى محل البحث قياس مع الفارق لان الضد هناك واضح وبيانه ان الشارع لم يقل ايها الناس
جعلت الصلوة والاكل ضدين بل ان طبيعة الصلوة التي وضع اللفظ بازائها ماهية كذائية لا تجامع الاكل فكون الصلوة
هكذا مستلزم للضدية في الواقع وليس الضدية شيئا جعله الشارع بل الضد مجعول الشارع لا الضدية وذلك نظير الاضداد الخارجية
بعينها مثلا خلق الله سبحانه الماء طبيعة لا تجتمع مع النار في الخارج فلك ان تقول ان الضدية جبلية اذ لو لم يجعل الماء
هكذا لم يكن ضدا وهنا ايضا كذلك واي فرق بين ضدية القيام والقعود والصلوة والنوم وما يتخيل ان الشارع لو قال ان
الصلوة تجتمع مع النوم لم يجز المحال قلت في جوابه ان الاخراج عن الماهية لا جمع بين الضدين فلو اخرج الله الماء عن
الماهية ايضا يجتمع مع النار ولا باس به وهذا كلام في النظر الاولى وثالثها ان من يقول ان امتناع الاجتماع واستحالة
الامر بالضدين الشرعيين على فرض تسليمه عقلي بل هو ايضا شرعي اذ معنى الضدية شرعا عدم الاجتماع شرعا لا عقلا وعدم
الاجتماع العقلي لازم الضدية العقلية فلم يترتب الحكم على لازم عقلي وما يتراءى في بعض العبارات ان استحالة الاجتماع
عقلي وان كان الضد شرعيا ليس معناه وان كان الضد شرعية بل هو اشارة الى ما ذكرنا في الوجه الثاني من ان الضد
الشرعي ماهية شرعية مجعولة على هذا النحو الذي يباين الاكل فالضدية ايضا عقلي بل ليس معنى الضدية الا استحالة الاجتماع
فكيف تكون الضدية الشرعية وعدم الاجتماع عقليا والضد غير الضدية فلا تذهل واما حجية اصالة التاخر في نفسه
لوازم بمعنى انه اذا كان وجود الشيء في ان سابق له حكم ووجوده في ان لاحق له حكم فالاصل عدمه في السابق ولا يترتب عليه
الاحكام في ذلك الزمان وامثلة ذلك منتشرة في ابواب الفقه لا يحتاج الى بيانه ويعلم مما قررنا في التحقيق بامر في
مقامات متعددة فارجع وتبصر **عنوان** في العدول والانقلاب والكشف والنقل لا كلام في كون الشرائط المقارنة
للعمل مؤثرا في تحقق الشيء وانتفائه ولزومه وجوازه ولواحقه واحكامه فقد يكون وجود المقارنات متضح الحال من اول الامر
وقد يكون غير معلوم فيتربص الى ان يحصل العلم بوجود الشرط في ذلك الوقت وعدمه ويتوقف عليه الشيء توقف انكشاف بمعنى
انه في الواقع اما ذلك الشرط موجود حال العمل وليس بموجود فما وقع ولم يقع ولكن المكلف لا يدري به مثل من طلق زوجته
او باع دابته او اوصى بشيء من ماله لا يدري بان شيئا من ذلك موجود في حال العقد اولا فيتوقف انكشاف الامر الى العلم
وليس في مثل هذا الفرض توقف واقعي بل في الواقع وقع على ما هو عليه وكذا لو نذر منه شخص ولا يدري يكون الحق في ذمته
او طلق بحضور شخصين لا يدري عدالتهما قاصدا للطلاق بزعم عدم اشتراط العدالة فانهما في الواقع اما عادلان ام لا ونحو
ذلك غيره وليس شيء من ذلك محل البحث وانما البحث في ان الفعل منه ما وقع على وجه من الوجوه من نوع او صنف في ذاته او في
اوصافه فهل هو قابل للانقلاب الى شيء اخر مما يغايره في ذلك اولا بل الذي وقع على وجه لا يتغير عن صفة بعد [illegible]

وفي العدول والانقلاب والكشف والنقل

فهو كل

فنقول لا ريب ان مقتضى القاعدة عدم جواز انقلاب ما مضى لان الشيء انما يتحقق بوجود المقتضي وفقد الموانع وهو المعبر عنه
بالعلة التامة فاذا وجدت العلة التامة لمعلول معين يوجد الخارج على مقتضاها ولا يمكن ان يكون لذلك الشيء المعلول
شرط متوقع او حادث متاخر يوجب تغيره عما وقع لان ذلك موجب لتأثير المعدوم في الموجود وتغير ما وقع وهو مستحيل عقلا
وذلك من الواضحات التي لا تحتاج الى اقامة دليل فاذا وقع عبادة في وجه من وجوهها او معاملة على كيفية من كيفياتها
مؤثرة او غير مؤثرة لازمة او جائزة فلا يمكن ان يتعلق للعبد من اول الامر لا يقال ان عموم ما دل على ان العمل بالنية يقتضي
بان العمل يتبدل بانقلاب النية كيف كان لانا نقول غاية ما دلت عليه هذه الادلة كون العمل تابعا لها والظاهر منه العمل
التام لا الابعاض وليس كل جزء من العمل اذا تبدل فيه النية ينقلب عما هو عليه في ضمن الكل سلمنا ذلك لكن لا يلزم من ذلك
كون النية اللاحقة معارضها النية السابقة فكما ان العمل تابع للاحقة فكذلك تابع للسابقة ايضا فترجيح اللاحقة بحكم على ما
تقدمه كل جزء لما صاحبه من النية وهذا الكلام في سائر الموانع اللاحقة والشرائط المتاخرة الموجبة لتغير العمل الماضي عن
مقتضاه فان غاية تأثيرها انما هو من حين وقوعها لا فيما قبلها من الكيفية لكن قد ورد في الشرع موارد فلا بد من
تاويله القاعدة بمعنى ان ظاهرها انقلاب الماضي عما سبق بجعل الشارع وتغير الامر المتاخر في المتقدم وفي تلك مباحث
فلنورد اولا تلك الموارد ثم نتكلم فيها على مقتضى القواعد حتى يحصل قانونا كليا في هذا الباب يهتدي به اهل البصيرة
واولوا الالباب منها ايام الاستظهار في الحيض فانهم حكموا بانه لو تجاوز الدم العشرة كشف عن انه استحاضة واذا لم
يتجاوز فهو حيض ومن الواضح ان الدم الموجود ان كان حيضا فلا ينقلب بالتجاوز وان لم يكن منه فلا يكون منه بالانقطاع
وليس هذا مثل الامثلة التي ذكرناها سابقا اذ هذا يتوقف على شيء متاخر ممكن الحصول والعدم بخلاف ما سبق فان
ذلك مقارن له وجودا وعدما ولكنه غير معلوم للمكلف ومنها صوم المستحاضة بالكبرى بناء على احتياجها بالاغسال
الليلية ايضا فان الصوم مضى فلا ربط له بغسل الليل مع ان مقتضى انها لو اغتسلت في الليلة الاتية صح منها الصوم وان تركت
بطل منها وفي نية القصر والاتمام في محل التخيير فانهم يقولون اذا نوى احدهما وعدل في الاثناء وبنى على الاخر يبنى الامر
على الثاني ويعود القصر تماما وبالعكس ومنها في التخيير بين الزائد والناقص فان من يجوزه يقول اذا اتى بالاقل وهو ناو
واذا الحقه الزائد عاد المجموع امتثالا ومنها في العدول كل من الفرض والنفل والاداء والقضاء الى الاخر ولو مع التراخي
والدور فان ذلك موجب لانتقال العبادة الواقعة من نوع الى نوع وانقلاب النية ومنها في عدول من وجب في صلوة
الجمعة عند دال الركعة الى الظهر فانه ينقلب بذلك ومنها في خروج ناوي الاقامة كذلك اقامة فلو فات عنه صلوة في
اثنائها يقضيه قصرا وان كان يصليه تماما ومنها انه يتعلق الزكوة على الغلاة بالانعقاد ولكن يستقر بصدق الاسم فلو
تلف قبله فلا زكوة وعلى الانعام بهلال الثاني عشر مع انه لو انخرم الشرط قبل تمامه لم يجب ومنها لو ادى الصدقة زكوة
الفطرة فان لحقه اذن المضيف مضى والا فلا ومنها لو كمل الناقص لصغر او رق او جنون قبل احد الموقفين عاد حجة
الاسلام واجزأت ومنها لو قصر المال الموصى به بحج او عتق ونحوه عنه عاد كالارث ومنها ان المفرد اذا عدل الى
حج التمتع انقلب ومنها انه اذا لحق اذن الاب في نذر الولد مضى ومنها اذا وقع عقد بشرط فيه القبض كالوقف والصرف
والسلم فاذا لم يلحقه بطل والاصح ومنها ان ولي الامر في فضوليات العقود وقهرا كما في المكره ومنها في اخراج ما
هو مجهول واضاءتها مثلا الطلاق والعتق بالقرعة فانه يعود معتقا ومطلقة من حين الصيغة ومنها الصدقة بما جهل مالكه
كالصانع لما تلف عنده من الصبغة او المديون مع الياس من صاحبه بشرط الضمان فانه يتصدق عن المالك فاذا ظهر واخذ
العوض يعود للمتصدق والا فيمضي ومنها في اختيار المشتري الارش في باب المصراة لو كان المبيع معيبا بعد التفرق فانه يقتضي

ببطلان ما قابله من المنقد في المعامله ومنها قبول الوصية فانه موجب لوقوع ما مضى صحيحا بخلاف ما لو رد ومنها
في الرواية في باب الرضاع من لبن ولد الزنا انه اذا احل مولى الجارية الذي فجر بالمرضعة طاب لبنها ومنها في اجازة الورثة
الوصية بما زاد عن الثلث ومنها انه لو ادى من اعتق نصيبه من العبد قيمة حصة شريكه كان العبد معتقا من زمن الصيغة
ومنها انه يرد دية المرتد الى النصف بعد بلوغها الى ثلث الدية ولو بعد مضي ومنها ان المرتد اذا رجعت بانت من حين
من حين ارتداده وان تاب فهو باق ومنها انه بعد اسلام الزوجة لو اسلم الزوج في العدة فالنكاح باق والا فبانت
من حين اسلامها او غير ذلك اذا عرفت هذا فنقول اذا ورد الدليل على مثل هذه الاشياء فالوجوه المحتملة ثلاثة
للانطباق على القواعد احدها القول بالنقل بمعنى الانقلاب من حينه فاذا لحقه الشيء اللاحق جزءا كان او شرطا
او وصفا او معينا اختيارا للمكلف واضطرارا كما في الامثلة السابقة يتبدل العمل الواقع بكليته او بعض ما يقتضيه
الى الامر اللاحق من حين حصوله بمعنى ان ما مضى باق على حاله على ما كان سابقا ويتغير الامر فيما ياتي فيكون الشيء حكما
من طرفين متغايرين في الحكم وثانيها القول بالكشف بمعنى انه اذا لحق هذا الشيء اللاحق للعمل كشف عن كونه في الواقع مؤثرا
لهذا التاثير الجديد من اول الامر ولكن المكلف ما كان يعرف هذا المعنى الى ان اتضح له الامر بعد اللحوق والعدم وثالثها
واسطة بين الامرين قابل لان تسميه نقلا وقابل لان تسميه كشفا وهو انقلاب الموضوع وتبدل التاثير من حين اللحوق لكنه
من اول الامر وتوضيحه ان الامر اللاحق مؤثر في الاثار والاحكام وليس مجرد امارة وهو من هذه الجهة كالنقل و
لكن اجرى تاثيره من زمان وقوع نفسه بل من زمان وقوع اول العمل مثلا في مثل الوصية اذا لحقه القبول من الموصى له
له بعد الموت فمعنى كونه ناقلا انتقال الملك الى الموصى له من زمان قبوله واما ما بين زمن وقوع الصيغة وزمن القبول
فهو باق في مال الموصي وفي حكم ماله والنماء تابعة ومعنى كونه كاشفا ان قبول الموصى له ليس له تاثير في الانتقال والعدم
من زمانه وانما هو امارة يعلم بها صحة الوصية وفسادها فاذا لحقها القبول تبين صحتها وانتقال المال اليه من حين موت
الموصي والنماء المتخلل بين زمن الموت وزمن القبول مال الموصى له واما المعنى الثالث فهو كشف في الثمرة ونقل في الاعتبار
والدليل لان مقتضاه ان قبل وقوع القبول ليس المال مال الموصى له لا واقعا ولا ظاهرا وانما هو في حكم مال الميت في
نمائه كذلك ولكن اذا لحق القبول ينتقل لكن لا من حينه بل من حين الموت بمعنى ان الشارع يقول اذا قبلت الوصية
فهذا الزمان يصير المال الموصى به ملكا لك من زمان الموت لا بعد ذلك لا بحسب الدليل ولا بحسب الاعتبار فستكشف
لك ولما كان في هذا القسم انما هو لتحصيل الثمرة وهذا القسم ثمرته ثمرة القسم الثاني سماه بعض مشايخنا الكشف بالمعنى
الثاني وجعل الكشف له معنيين ولك ان تسميه نقلا بالمعنى الثاني وان وافق الكشف بل هو في نادرة العبارة بالنقل
اولى من الكشف كما قد نعم في الثمرة كالكشف ولك ان تسميه وجها ثالثا مغايرا للوجهين وواسطة بينهما بل هو لو انه التحقيق
ايضا اذ لا يلزم ان يكون ثمرته ثمرة الكشف مطلقا بل لعله يتخرج له ثمرات تغاير الكشف بذلك المعنى فيما يرتب اوجه
والمتبع الان في تحقيق هذه الوجوه الدليل ولا ريب ان الدليل الخاص في الموارد الدال على هذا التغيير والانقلاب ان كان
فيه دلالة على احد هذه الوجوه الثلاثة فلا كلام في اتباعه واما في محل الشك كما في الغالب بل في الكل على ما تحقق فيحتمل
القول بالنقل نظرا الى ان ما وقع من العمل ومضى له دليل على نفاذه بمعنى ان ايام الاستحاضة مثلا له حكم في الشرع اما
طهر او حيض فاذا اصل المكلف العمل على مقتضى ذلك مضى وتجاوز ذلك صيره استصحابا من حين امره لانه المتيقن من الدليل
نعم اذا دل الدليل على ان هذا يتبدل من الاول فذلك كلام اخر ومثل ذلك في صوم المستحاضة فاذا حكم بصحته لا يؤثر ترك
غسل الليلة الاتية الا فيما بعد ولا فيما قبلها فقد مضى وكذلك في مسائل العدول في قصر واتمام وصلاة وحج او غير ذلك

تماما مثلنا

تماما مثلنا فان المتيقن من دليل العدول كونه من حين تغير النية فما مضى على نقليته او قضائيته او غير ذلك وكذا في الافراد
والتمتع وما يأتي يتبدل فيكون العبادة ملفقة من الامرين وكذا في انتقال الحج الناقص باحد الامور الى حج الاسلام وكذا
في خروج ناوي الاقامة فان الظاهر انتقاضه من حين الخروج فما فات من الصلوة فات على تمامها فيقضي كذلك ومثل ذلك في
لحوق اذن من يعتبر اذنه في الضيف وذات الجارية وصوم وفضوليات العقد وقهرياته والوصية بما زاد عن الثلث فان ما وقع
على نحو صحة او فساد فهو باق على وضعه الاول غاية الامر يتبدل التاثير بعد ذلك ومثل ذلك في اداء المعتق قيمة الشقص والقرعة المخرجة
للمجهول والاسلام المبقي للزوجية والتوبة في المرتد كذلك وعد رضى المالك بصدقة ما جهل مالكه فان المتيقن في ذلك كله
كون التاثير من حين الوقوع والحصول فيما بعد ذلك لا فيما قبله ونحو ذلك القبض فيما يشترط هذا الامر ذلك في صحته فيقتضي
الانتقال من حينه وهذا الامر اللاحق من اذن او قبول او اداء او فعل معتبر اما شرطا لوقوع هذا الامر كان او جزءا للسبب فاذا
كان كذلك فلا يعقل تقدم تاثيره واثره على نفسه لان تقدم المشروط على الشرط محال وكذا تقدم المعلول على العلة اذ
ليس معنى المشروط والمعلول الا ما توقف وجودهما عليهما فلو تقدم شيء منهما على وجودهما فلم يتحقق هناك توقف اذ لو وجد
كشف عن وجود تمام العلة وهذا ينافي الغرض من الشرطية او السببية ولان الكشف يقتضي حصول شيء وتقرر على المكلف مع ان
مثل ذلك في الاسباب الاختيارية غير معهود من الشريعة فانا قلنا مثلا ان القبول في الوصية كاشف والاذن في العقد
الفضولي او الاكراه كاشف يكون معناه دخول الثمن ان كان بائعا ودخول المثمن ان كان مشتريا وكذا الموصى به في ملكه
من دون اختياره فان الفرض ان كلامه لان كاشف عن وقوعه في ذلك الوقت فصار الدخول في ملكه في الواقع في ذلك
الوقت قهرا عليه ويجري هذا الكلام في عدول العبادات بنية او بعرض كما في مضي الايقاعات في الصدق فيحسوبا
على نفس المكلف فانه يلزم في ذلك كله وقوع شيء منه من دون ان ينويه او يريده بل مع انه نوى خلافه فيلزم ان يكون في
الواقع ما هو مشروط بنية او بغير ذلك من المكلف يقع عليه ويتحقق وان لم يطلع عليه الا بعد الانكشاف ولا يحصل
هذه الاشياء المؤثرة في عبادة او معاملة ليست في الحقيقة الا كالقبول في العقود سيما قبول الوصية فانه عين ذلك
ومن جملتها فلو قلنا في ذلك كله بالكشف على انه القول في قبول العقد كان بمعنى ان نقول ان الانتقال حصل في الواقع من زمن
الايجاب وكل ما هو بمنزلة الانتقال من اباحة وتبانة او تعلق حق وغير ذلك من مقتضيات العقود ويكون القبول
الطرف الاخر كاشفا عن سبق حصول الاثر المطلوب مع انهم اطبقوا على ان الاثر لا يتحقق الا من ان القبول حتى انه لو صار
عقدان من ولي ووكيل او اصيل ونحو ذلك حكموا بالبطلان مع الاقتران وصحة السابق مع عدمه وجعلوا معنى السبق
والاقتران تساوي الحرف الاخر من القبولين في الوجود وجعلوا الوجه في ذلك ان العقد هو المؤثر وتمامه انما هو بالقبول
فمتى ما لم يتم لم يتحقق الاثر. قلت فليكن في الوصية كذلك وفي الاجازة كذلك وفي القبض كذلك وفي سائر الفروض المعتبرة كذا
فان معنى الشرطية توقف المشروط عليه واي فرق بين السبب والشرط في الوجود وانما الفرق بينهما في الاستلزام و
عدمه لو خلي وطبعه واما في ان وجود الشيء لا يكون الا بعد ذلك كله فالشرط والجزء سواء بل يحمل كل منهما الى الاخر وعلى
القائل بالكشف ابداء الفرق في ذلك ولانه على القول بالكشف في بعض الصور يلزم المحذور شرعا بل عقلا في وجه وموانع
او اجارة او صلح او فعل غير ذلك من الفضوليات في ملك الغير ثم ملكه قبل اجازة المالك ثم اجاز فان القول ببطلان
هذا العقد بعد قضاء العمومات بصحته بعيد عن الصواب وصدور الاجازة من العاقد ليس بانقص من اجازة المالك بل
هذا اولى بل يحتمل الصحة هنا من دون اجازة لاتحاد العاقد مع المالك ومثله ما لو اجر نفسه عبد او صار حرا او اجاز
وكذا لو اشترى له مصحف او مسلم وهو كافر فضولا فاسلم واجاز وكذا لو تاب المرتد او اسلم الزوج الوثني او الكتابي

في العتق بعد اسلام الزوجة ووجه لزوم المحذور في ذلك كله انه بعد الاجازة والاسلام والتوبة لو جعلنا ذلك كاشفا
عن سبق ملك الفضولي حال العقد في العقود المفروضة واجازة العبد وسبق بقاء الزوجية واتصالها يلزم اجتماع المالكين
وما في حكمهما في مملوك واحد وما في حكمه في الاوليين في ان واحد لان الذي ملك الفضولي المبيع وملك العبد معتقه
نفسه بالعتق انما هو من الاثار اللواحق بين العقد الفضولي والاجازة والمفروض ان الاجازة كاشفة عن تملك الطرف
الاخر في العقد الفضولي من مشتر او مستاجر من حين العقد فيلزم كون المشتري والفضولي كلاهما مالكين للمبيع في الان المتخلل
بين تملك الفضولي واجازته وكون المستاجر والعبد مالكين للمنفعة في الان الواقع بين الاعتاق والاجازة وهذا غير
معقول ويلزم كون الكافر في حال كفره مالكا للمسلم والمصحف في الاوسطين لان المفروض ان اجازته كشف عن سبق ملكه من
العقد فيلزم في الاخير كون المسلمة زوجة للكافر في حال الكفر مع انه مناف لاشتراط الكفاءة
في موقوف ذلك لو فرض كافرا ويلزم في الاخيرين كون المسلمة زوجة للكافر مع انه مناف لقاعدة نفي السبيل كما تقرر في محلها ان اذا التوبة والاسلام يكشفان عن بقاء الزوجية
ابتداء واستدامة ومناف لقاعدة نفي السبيل كما تقرر في محلها ان لكل امرئ ما نوى ونحو ذلك
في ان الكفر والارتداد دائم فتصير الامة على القول بالكشف يلزم المخالفة لعموم ما دل على ان لكل امرئ ما نوى ونحو ذلك
جمع من الموارد المذكورة كما في مقامات عدل المصلي على اختلافها وفي مقامات عدل الحج بينه صغيرا او مع اعتبار عمرة
في شيء اخر وفي حق التبرع وصوم المستحاضة فان مقتضى ادلة النية وقوع ما نوى اولا من اول الامر وحصول ما قصد من
نوع او وصف او مقدار فاذا جعلنا عروض العارض كاشفا عن وقوع من اول الامر لزم حصول الخلاف ما نوى في الواقع
هو المخالفة التي ذكرناها ولانه على القول بالكشف يلزم تعلق المتحقق على الممكن المحتمل وهو باطل بيان ذلك ان العقد او الايقاع
او العبادة متى وقعت على وجه فعلى الكشف يلزم وقوعه في الواقع على نحو واحد ثابت غير قابل للتغيير والتبديل من صحة او فساد
او عموم او خصوص او زيادة او نقص وغيرها وما ياتي بعد ذلك مادة كاشفة عما ثبت في اللوح المحفوظ مثل اخبار مخبر عن
وقوع حادثة ونحوه وهذا لا يجتمع مع قولهم ان لحوق ذلك اللاحق كالاجازة مثلا كشف عن صحة وان لم يلحق كشف عن بطلانه
لان كل شيء لم يوجد بعد في الخارج فهو قابل للوجود والعدم ويمحو الله ما يشاء ويثبت وليس شيء مما لم يقع لازم الوقوع على الله
تعالى او على غيره من الفاعل المختار مع اختياره فيجوز له ان يوقعه ويجوز ان لا يوقعه فهو في هذا الحال متساوي الاحتمالين فاذا
كان العقد مثلا يتوقف صحة وفسادا على هذا ينبغي ان يكون العقد ايضا مترددا في الواقع محتملا للصحة والفساد والمضي
العدم ونحو ذلك وغيره من الامثلة التي ذكرناها اذا الموقوف على الممكن كيف يعقل ان يتعين العقد من حين وقوعه
مضى على حالة واحدة معينة لا يعرفه الا بحال الاجازة مع ان الاجازة قابلة للامرين غير لازمة في احد طرفيها حتى في علم الله
تعالى فان علم الله تعالى لا يغلب الممكن واجبا ولا لازم الجبر الذي ذكره الاشاعرة ولا يمكن قياس ذلك على سائر الكواشف لان الواقع
فيها لا بد من مدرك كاشفة فان الاخبار عن موت زيد كاشف عنه وهو لو كان في الواقع مبنيا لا يتغير في الحال بين ان يوجد
الكاشف او لا يوجد بين ان يجيء الكاشف على طبقه او خلافه وكذا لو لم يكن مبنيا فتسمية ذلك كاشفا انما هو معنا الطرح فقد
ولا يجتمع القول بتوقف وقوع الصحة والبطلان في اول الامر على لحوق الاذن القابل للاحتمالين وعدمه مع القول بوقوع
احدهما في العقد من اول الامر وان هذا الا تناقض صرف ويحمل القول بالكشف بذلك المعنى الذي قررناه او كالاول
~~حادث في كل انما هو تغيره من اول الامر~~ ويدل على كون ذلك في
اللزوم من الامر الحادث في كل انما هو متغيره من اول الامر كما
الواقع كك بيانه ان ما دل على توقف صوم المستحاضة على الغسل وحينئذ تمام الاسقطها بالتجاوز معناه انه لو وقع
فهو الواقع كك وكذا في مسائل العدول في صلوة او حج فان معناه كون هذه الصلوة مثلا ظهرا او جمعة والحج تمتعا لا
افرادا وليس معناه ان يكون بعد ذلك تمتعا وقبله افرادا ومثاله في طريان الكمال على احد الناقصين وكك في الصلوة

اذ من المعلوم ان الملغو من القسمين غير مشروع ولذلك لا تتوقف المحمل كون ما بعد كك بل يتحقق كون اصل العمل من غير
ما عدل اليه كك في اذن من يعتبر اذنه واجازة من يعتبر اجازته فان معنى الاذن امضاء ما وقع على طريق وقوعه ولا يثبت
الصوم واداء الفطرة باذن المضيف والعقد باذن المجيز ثم ترتب حصول الثواب والملك من ان الفعل والمجيز لا يريد شيئا على
ذلك غير الترخيص فيما اراد وقوعه ونحو ذلك في اداء النذر والغرم فان غرضه من ليس ذلك ليس عقدا جديدا ولا فعلا في
حال ابتداء العتق والمطلقة وبيان حد ومضى ذلك لا انشاء وكذا في قبول الوصية فان معناه قبول ما اوجده الموجب
والذي ذكره ذلك كون هذا الشيء مثلا ملكا للموصى له بعد موتي لا بعد سنة من موتي مثلا ونحو ما دل على بطلان الاقامة
بالخروج قبل صلوة تامة اذ لو لم يكن معناه الكشف فلا وجه للبطلان بل يكون صحة ما لا بيان بالصلوة عدم مساواته في
ذلك وقس على ذلك غيره كالقبض واخذ المالك عوض الصدقة فانه رد للتوابع من اصله ولان اغلب هذه الاسباب
من باب الانشاء الغير القابل للتعليق واللازم ترتب اثرها عليها من حينها الا انما عقدا او ايقاعا ومنه النذر وما
خطاب امر متعلق بالمكلف في الشيء الذي يوجد في الخارج امتثال الاول ان الخطاب من اول الامر وكلا وجه لتاخره الى
مضي زمان وكل الغرض من الصيغة احداث الاثر من حين صدورها لا بعد مضي زمان فلو كان الاثر لا يترتب عليه الا
بعد لحوق ذلك اللاحق لكان هذا تعليقا في الانشاء وترديدا في النية والتعليق من جملة المبطلات كما تقرر في مقامه
واللازم على القول بالنقل التعليق في ذلك كله لان قوله بعت مثلا ان لم يكن انتقالا للاثر حينه يكون معناه حصل
النقل في ان الاجازة او في ان القبض ونحو ذلك وهو شيء قابل للوقوع والعدم فيكون معنى ذلك ان وقع ذلك تحقق
النقل والا فلا فان قلت ليس هذا التعليق من قصد العاقد وانما هذا من جعل الشارع فان العاقد قاصد النقل وغير
جنه وكك مباشر الايقاع لكن الشارع متى وقفه على ذلك شرط متاخر فيكون التاثير منوطا به من الشارع لا تعليقا قلت
ما لم يكن الانتقال من حينه سواء كان من القصد او الشارع يكون ظاهره منافيا لظاهر معنى الانشاء بخلاف ما لو
قلنا بالوقوع من حينه وجعلنا ما اعتبر شرطا كاشفا ولان الادلة الدالة على هذه الاسباب كعموم اوفوا بالعقود وعتق
والطلاق والصدقة ونحو الصوم والزكوة كلها قاضية بكون المطلوب بالاوامر حاصلا بال الاتيان به وكل نفس العقد والايقاع
سببا تاما في حصول الاثر من ملك واستحقاق وفك وثواب ويكون ترتب ذلك كله عليه بمجرده من دون الافتقار الى
شيء فلو لم نجعله كاشفا لكان المؤثر الامرين معا وهو خلاف ظاهر الادلة وحيث لم يقم دليل قوي على اعتبار الامر اللاحق
بهذه المثابة فلا وجه لاعتباره ويكفي اعتباره كاشفا في الاخذ بما دل على كونه مؤثرا او معتبرا من النص والفتوى اذ لا بد

على اعتبار لا بد من ذلك وسيعرف لهذا الكلام مزيد تحقيق ولانه لو قلنا بالنقل دون الكشف لزم تاثير الشيء الموجود في
المعدوم لان العقد او الايقاع او العمل الذي مضى قد انعدم في زمان لحوق هذا الامر المتاخر المتنازع فيه من اجازة
ونحوه واذا كان كك فيكون هذا الموجود اللاحق يؤثر في ذلك السبب المعدوم تاثيرا يوجب نفاذ سببيته وحصول مقتضاه
وهذا محال لان هذا غير مؤثر في السبب المعدوم وانما هو مؤثر في مقتضاه ومقتضاه عند تمام السبب ولحوق اللاحق
موجود لانا نقول المفروض كون هذا انما يتوقف عليه تاثير ذلك المؤثر فينبغي وجود ذلك المؤثر عند حصول شرط تاثيره
فان انعدم بلا تاثير فلا ينفع بعد ذلك وجود الموقوف عليه في احداث تاثير في ذلك الشيء المعدوم ولان الادلة الخاصة المتفرقة
في خصوصيات هذه الابواب قضت بالكشف منها حديث عروة البارقي في شراء الشاة فان قوله بارك الله لك في
صفقة يمينك ظاهر في امضاء النبي معاملة عروة من ذلك الوقت الذي عامل حيث عبر بصفقة اليمين ولا ريب في حصول
حال البيع والشراء ومنها ما نقله بعض مشايخنا من خبر الوليدة حيث لم يرجع السيد عليه بعد الامضاء والاجازة بشيء

من اجرة خدمته او غيرها وهو دال على ان الاجازة كاشفة عن الانتقال من حين العقد وللزم ان يكون المالك لمملوكه
اجرة الخدمة على ذمته الا ترى في الزمن المتخلل بين العقد والاجازة ومنها صحيح ابي عبيدة الحذاء في باب النكاح
قال سألت ابا جعفر عن غلام وجارية زوّجهما وليان لهما وهما غير مدركين فقال النكاح جائز وايهما ادرك كان له الخيار
وان ماتا قبل ان يدركا فلا ميراث بينهما ولا مهر الا ان يكون قد ادركا ورضيا قلت فان ادرك احدهما قبل الاخر
قال يجوز ذلك ان هو رضي قلت فان كان الرجل الذي ادرك قبل الجارية ورضي بالنكاح ثم مات قبل ان تدرك الجارية
اترثه قال نعم يعزل ميراثها حتى تدرك فتحلف بالله ما دعاها الى الميراث الا رضاها بالتزويج ثم يدفع اليها الميراث
الحديث والمراد بالوليين هما العرفيان لا الشرعيان بقرينة ذكر التراضي بعد ذلك وبقرينة ما في ذيلها من السؤال
من تزويج الاب قال يمضي ذلك ولا اقل من كونه اعم فيشمل ما كان فضوليا شرعا والمفروض ان الرواية حكمت بانه بعد
اجازة احدهما وموته لو بلغ الاخر واجاز صح وورث ولا يتحقق هذا الا على القول بالكشف لان على القول بالنقل
يلزم تحقق التزويج في وقت الاجازة مع ان احد الطرفين قد مات وذلك غير معقول ومنها ما ورد في الوصية
من ان القبول لو لم يكن كاشفا لزم بقاء المال بعد موت الموصي بلا مالك لان الميت بموته خرج عن اهلية المالكية
اذ الميت لا يملك والوارث يتوقف ملكه على عدم الوصية لقوله تعالى من بعد وصية توصون بها او دين وما الموصى
له فهو ايضا غير مالك على القول بالنقل حتى يقبل ولا مالك غير الثلثة ولا ريب ان هذا غير معقول بخلاف ما
لو قلنا بالكشف فان القبول يكشف عن ملكه من حين موت الموصي وعدمه كاشف عن سبق ملك الوارث واذا ثبت هذا
في هذه المقامات فيلحق بها غيرها ايضا لتماثلها مدعى ودليلا ولا ريب ان هذه الوجوه من الطرفين مدخولة اما
الاول من الاول فلان الاصل وان كان ذلك كما ذكرته لكن بعد ما دلت العمومات والادلة الخاصة على خلافه فلا بد من
العدول عنه سيما مع ان المشهور بل كاد ان يكون اجماعا القول بالكشف ولم ينقل النقل الا عن نادر ولا يلتفت اليه
واما الثاني منه فلانا لا نسلم ان الامر اللاحق من باب جزء السبب بل السبب ما مضى ويتحقق في الخارج واما الشرطية
فنقول دليل الشرطية اما النص او الاجماع اما الروايات وعمومات الادلة فلم نجد فيها مع تتبعها ونفحصها اني نوع
ما يدل على شرطيته بهذا المعنى بل اكثرها دلت على شرطيته بمعنى الكشف كما ذكرنا لك نبذة منها وعليك بمراجعة المزيد
الذي لا نطيل الكلام بذكرها واما الفتوى فلا ريب ان المتيقن من الشرطية في كلامهم انما هو كونه كاشفا واما التوقف
بهذا المعنى فلا يقبل الشرط على ما قرروه في الاصول ما يتوقف وجود الشيء عليه لا يتحقق بدونه وفي هذه الموارد اطلقوا
الشرط على هذه الامور للاختصار فينبغي ان يكون مرادهم ما اصطلحوا عليه قلنا اولا ان الاصحاب مع تصريحهم بالشرطية في
الاذن والاجازة والنية وقبول الوصية والقبض ونحو ذلك نصوا في ذلك كله على الكشف غالبا وبظهر من مطاوي
كلامهم ذلك في الكل وارجاع لفظ الشرطية على هذا المعنى اسهل من ارجاع هذه التعبيرات الى خلافه بل هذا غير ممكن
اصلا وثانيا نقول لا يلزم من كونه شرطا عدم جواز تقدم المشروط عليه لجواز كون الشرطية على هذا النحو بمعنى انه لو لم يكن
القبض مثلا بعد العقد فالعقد باطل ولو كان القبض هنالك فالعقد صحيح من اوله وهذا ايضا نوع توقف ولا
مانع منه بعد مساعدة الادلة والفتوى فان المحقق الثاني في قبول الوصية ان مدخلية القبول في حصول الملك منفردا لا
واعتباره فيه يكفي فيه كونه كاشفا فليس الملك لثابت في الحال معلقا بشرط مستقبل بل انكشاف الحال عندنا هو الشرط
انتهى وحاصل الجواب ان بعد قضاء الادلة بتمامية السبب لا نسلم اشتراط ذلك الامر المبحوث عنه بازيد من كونه كاشفا عن
ذلك واما كونه ناقلا فلا حتى يتوقف الملك والتاثير عليه فلا واما الثالث فنقول ان ورود شيء على المكلف قهرا.

اذا دل عليه

اذا دل عليه الدليل لا مانع له كما في الارث ونحوه وتاثيرا يمنع كون الكشف مستلزما للقهر بل نقول دخول ذلك
في ملكه او كون عمله الصادر منه نوعا خاصا على الله انما هو باعتبار ما يعمله من نحو رضاه ففي الحقيقة وهو
الامر عليه برضاه وان نحو ولا مانع من ان يقول الشارع اذا رضيت لبيع يكون ذلك ملك من امس فدخول ذلك
في لوازم وثالثا ان المجبر يرضى لبيع يكون ذلك الداخل في ملكه من زمان السبب داخلا ولا يمنع منه وعدم
من الدخول القهري ممنوع وكذا في نية العدول فانه برضاه ويقلب ما عمله الى عمل اخر وهذا كاشف عن سبق كونه كذا
واما الرابع فلانا نقول ان القبول داخل في ماهية العقد المجعول سببا مقتضيا عند المعلول بكونه على مقتضاه لفا
بخلاف الاذن والاجازة والقبض والعدول وتمام الاجل ونحو ذلك ليس جزءا من السبب المقتضي لان الادلة عدم مدخليته
ذلك في المقتضي وبقي ما دل على اشتراطه من نص او فتوى وقد مر ان دلالته على ازيد مما ذكرناه منتف وهذا هو الفارق
بينها وبين قبول العقود وكفى به فارقا واما قبول الوصية فالفرق فيه ان صحة الوصية في جملة من الموارد من دون قبول
الكاشفية من كونه ايقاعا لا يوخذ في مفهومها القبول او لو ثبت اعتباره فيكون كالقبض في غيره مضافا الى ما ذكرنا
ان كونه ناقلا يقتضي بقاء الملك بلا مالك فيه فيرد ازيد من ذلك واما الخامس فنقول من قال بالكشف لا يصحح مثل هذا
البيع لاستلزامه لاجتماع المالكين فيه ويخصص الكشف بغير مثل هذه الصورة او نقول في حل هذه الصورة بان تملك
البائع فضولا لهذا المبيع مع بقاء العقد الفضولي على حاله غير ممكن لان المالك ان كان نقل ذلك لنفسه باطلا
على العقد الفضولي على حاله غير ممكن لان المالك ان كان نقل ذلك لنفسه كان هذا فسخا له وان لم يكن باطلا
فنقول ان قبول العاقد وتملكه كاشف عن عدم رضاه بذلك العقد الذي عقده اذ لو كان راضيا لكان هذا ملك
المشتري فكيف يملكه فاذا كشف عن عدم رضاه فلا يتم بعد ذلك الاجازة لانه لا معنى لقولك ان تملكه كاشف
من عدم رضاه لان عدم رضاه قبل تملكه لا تاثير له والمفروض ان بعد تملكه اجازة فيكون تملكه هذا في الحقيقة
مفيدا للاجازة لانا نقول ليس كل ذلك لا مانع من انا نقول يحصل التملك وعدم الرضاء في ان واحد وهو ان تمامية
السبب الناقل فهو في ذلك الوقت تملك وتملكه هذا هنا بالنظر الى عقد الفضولي منع اذ لو كان عقد الفضولي ما بدا
لم يعقل ان يملكه هذا في هذا الان فلا يثبان ينقض الشيء عدم الرضا بذلك قهرا ولا ينفع بعد ذلك الاجازة
جدا او نقول ان دليل الاجازة انما هو في مال المالك عند العقد وقد فات ذلك في العقد بلا اجازة لا يصح فيلزم بطلان
هذا العقد بفوات شرطها ونقول بعد فرض امكانه وصحته ليس هذا بازيد من حصول الملك والعتق بعقد واحد
كما في اعتق عبدك عني مع انهما متناقضان والتقدم الاعتباري لا يرفع التناقض والتقدم الزماني غير معلوم بل
معلوم العدم اذ ليس هنا الا صيغة العتق وهو لملك وليس سبق الملك ولي من سبق الخروج ولا اقل من اتحادهما
زمانا فنقول هنا ايضا ان اجازة المالك العاقد في الفرض معناه سبق ملك المشتري من زمان العقد الفضولي
لا زمان الاجازة على قاعدة الكشف غايته تملك العاقد الفضولي وهذا ليس بجزء من الزمان مصحح للاجازة او
ليس هناك جزء من الزمان وانما يعتبر تقدم ملك الفضولي على المشتري في نفس الامر في ان التملك بالذات كيف قدم
العلة على معلولها تقدما ذاتيا وان اتحدا في الزمان ولا مانع من ذلك اصلا وما ارتكبوا في غير الباب اعظم من ذلك
لانه هذا شيء مخالف للاصل ارتكب لا بدليل وقد دل ذلك في اعتق عبدك عني دون المقام لانا نقول فهذا ايضا
مما نعارض ادلة صحة هذه المعاملة مع ادلة امتناع اجتماع المالكين والمفروض قضاء الادلة بالكشف جمعا بين ذلك
ما هنالك بعينه مضافا الى انا نقول ان لزوم المحذور هنا على الكشف معارض بلزوم المحذور في قبول الوصية على القول

بالعلم فيما هو جو لكم هنالك فهذا الجواب هنا بل ما ذكرناه اولى واما في تملك الكافر للمسلم او المصحف فنقول ان
هذا العقد باطل لان المعقد عليهما من قبل الكافر ايضا باطل من اصله فلا يرد علينا بنقض وثانيا نقول المتبادر من
نفي السبيل هو كون الكافر مسلطا على ذلك وما لم يصدر منه اجازة لا يعد عرفا وكون الاجازة كاشفة لا يصحح الصدق
العرفي ولا ريب ان قبل الاجازة لا سبيل في العرف وهو الممنوع فان قلنا بتحقق ذلك ايضا وبالكشف لا يرد علينا محذور و
اما في الاسلام والارتداد فيجب بان رجوع المرتد كما كشف عن سبق بقاء الزوجية كشف عن بقاء الاسلام ايضا في
وثانيا نقول لو لم يكن الاسلام باقيا لا نسلم شمول الادلة لمنع الكافر والكفاءة لمثل هذا الفرض وبمثل ذلك نقول في
اسلام الكافر بعد زوجته مع انا نقول لو كان الاسلام او التوبة ناقلين لعدهما فقهائنا من الاسباب مع ان
ظاهرهم جميعا واما في السادس فنقول لا يلزم من ذلك مخالفة الادلة السنية بل هو عين الموافقة لان النية حقيقة
هو ما استقر عليه اعتقاد العامل لا ما خطر بالخطور مع العمل ولم يكن ذلك نية حقيقية بل النية انما هو لتاني
وقد وقع في الواقع العمل على مقتضاه فلا تنتهل واما السابع فلان هذا ليس تعليقا للتنجيز على المعلق وتنقيحه ان
الممكن وان كان لا يخرجه شيء عن امكانه لكن الامكان ايضا لا ينافي وقوعه على الاحتمالين مثلا اذا رأينا شيئا
وقع في الخارج فهو قبل وقوعه كما انه كان ممكنا بالذات فبعد وقوعه ايضا ممكن بالذات ووقع على طريق امكانه
ولم يخرج عن الامكان الى الوجوب واما الوجوب بالعرض فهذا لا دخل له في ذلك لان قبل الوقوع ايضا واجب
العدم بالعرض لعدم تحقق العلة التامة وصار الحاصل ان الشيء الممكن احد احتماليه موجود ومتحقق في حالة في
كل زمانه مع انه باق على امكانه الذاتي متبدل بين حالتي الوجوب والامتناع العرضيين والذي يحتاج اليه التنجيز في
الخارج كون الشيء موجودا في الخارج ولو على امكان لا كون الشيء واجب الوجود فنقول اذا عقد الفضولي العقد مثلا
فلا ينجز في الواقع بعد ذلك من وقوع الاجازة او عدمها وكونه منظرا لنا وفي الواقع ذا احتمالين بالذات لا ينافي وقوع
احد طرفيه في الواقع لما قررنا ان كل ممكن بالذات دائر في كل ان بين وجوب وامتناع فان كان في علم الله ان الاجازة تقع بعد ذلك
يكفي هذا في كون الصحة منجزة اذ المنجز معناه الوقوع لا لزوم الوقوع بحيث يستحيل خلافه وهذا خطاء فاحش فان علم الله
على كل شيء علم منجز وحكم بما يأتي حكم غير قابل للتغير مع انه لم يخرج شيء مما يأتي من حد الوجوب الذي يستحيل عليه العدم
وحاله على الاجمال كما مر في جواب الاشاعرة ان تنجز العلم يقتضي كون المعلوم واقعا في الخارج ووقوعه في الخارج
قابل لوقوعه على مقتضى امكانه الذي لا يخرج من احد امرين او على كونه قهرا جبرا لا بد من صدوره ولا اختيار فيه فاذا كان
اعم فيكفي في ذلك الاحتمال الاول فنقول كون وقوعه في علم الله كان في تنجز هذا العقد وان كان بالذات محتملا و
تمام الكلام موكول الى محله واما الاول من الثاني فلان كون الاجازة ونحوهما من الامارات مما وقع مسلم لكنه وقع البحث في
امضائه من هذا الوقت ومن اول الامر وهذا عين البحث ثم ان كونه من ذلك الوقت ايضا لا يدل على كونه في الواقع كذلك
قبل الاذن والاجازة والقبض والفرع ونحو ذلك غاية ما يدل وقوع هذا الامر من اول السبب لان ذا المجيز يقول اجز
ان يكون هذا الامر كذلك وظاهره وقوعه بعده وكان الكلام في نظائره ولا يقول اجزت انه كان في الواقع وانا لست
لا اطلع عليه وان هذا الامجاز فالتمسك بظاهر لفظ الاجازة ونحوه غير واضح المأخذ **واما الثاني** منه فان كون
الاسباب انشاءات عرضا يحصل الاثر من حين ذلك الانشاء بل معناه الاحداث من حينه وليس كلما اقتضى وقع الا مكان
ارتباط تأثيره على شيء آخر فان الايجاب في قولك بعت مثلا انشاء قطعا وليس معناه بعت بعد قبولك بل الان مع ان
تأثيره يتوقف على ان القبول فاذا دل الدليل على شرطية القبض ونحوه صار كذلك فان قلت لم يدل هنا دليل عليه قلنا

عاد الكلام

عاد الكلام الى دلالة الدليل لا الى الانشاء **واما الثالث** فلانا لا نمنع من كون ذلك اسبابا تامة علي محقق
الآثار وتخلف اثر المقتضي لوجود مانع غير مستغرب فيكون المعنى انه يجب الوفاء بالعقد فيفيد الملك بشرط رضا المالك
ولا ريب ان الذي يفهم من ذلك ان الوفاء بعد الشرط لا قبله وهو دليل تأثير العقد في الملك ودعوى ان معنى العقد
الملك من حينه فالوفاء به ابتداء الملك من حين العقد لا من حين الاذن مدفوعة اولا بان هذا على قواعد سائر العلل
فان تخلف الشرط مانع ولا ريب ان ورود النار على القطن مثلا مقتض للاحراق لكن بشرط عدم حيلولة الرطوبة الزائدة
فاذا مضى زمان وجفت الرطوبة احرقت النار حينئذ لا قبله مع انا لا نقول ان المحرق ليس هو النار بل هو مع عدم الرطوبة
وهنا كذلك فمتى ما اثر العقد من حين الاجازة صار الوفاء بنفس العقد لا بشيء آخر لكن بعد ارتفاع المانع وهكذا نقول
في كل ما مر من الموارد واما الرابع فلانا نمنع كون تأثير هذه الامر المتأخر في السبب المتقدم فان زوال المانع لا يؤثر
في المقتضي شيئا وانما يؤثر في المعلول لانه جزء العلة التامة واما الخامس فبان حديث عروة البارقي لم يدل على سبق
الصحة في الواقع وان قول النبي كاشف عنه كما لا يخفى على المنصف نعم دل على مضي البيع من اول امره باجازته لان كل ما
قررناه في الاجازة وهو لا يفيد الكشف بهذا المعنى وخبر الوليدة قضية في واقعة فلعله عفي عن ذلك وان لم يكن هناك
شيء قابل للاجرة مع ان هذا اعم من الكشف فلعله امضاء الماضي من حين الرضا لا انه كان في الواقع فانكشف واما رواية
تزويج الصبيين فهو ايضا قابل للاحتمالين في معنى الكشف مضافا الى انه يمكن ان يقول على القول بالنقل ايضا لا يمنع من
ارث موت احد المتعاقدين قبل تمامية الشرط لان السلم في كونه ارثا والمسلم من ذلك انما هو في الاجزاء لا في الشرائط فيجوز
بمضي العقد ويكون زوجته عند الاجازة والفرض انه ميت فتنتقل ميراثه اليه ولا مانع من ذلك عقلا واما الوصية فيمنع
انتفاء الملك عن الميت فجاز ان يبقى على ملكه كما جاز ان يتجدد له الملك لو مات فقتل او وقع الصيد في شبكته فتدخل في ملكه
ويؤدي منها ديونه ووصاياه وكما لو نصب شبكة حيا فوقع فيها صيد بعد موته وكما لو كان على الميت دين فان ما يحرر
في الدين فالدين من التركة باق على ملكه وكذا ما يحتاج اليه من مؤنة تجهيزه ودفنه ولا مانع ايضا من انتقالها الى الورثة
قبل القبول بدعوى ان الوصية قبل غير متحققة لعدم تماميتها الا بايجاب وقبول والانه في قوة ان يقع بعد صحة مقبولا
ظاهرها الاطلاق وعدم زوالها عن ملكه الا بالقبول لتحقق الوصية فينتقل وان كان يمكن المناقشة في الاول بان الملك
للميت غير معقول ولا بد من انتقاله عنه بموته بظاهر الادلة وتعلق الدين والوصايا بالتركة غير مستلزم لكونها مملوكا
للميت بل نقول انها مملوكة للورثة كسائر امواله بعد موته لكن لما كان السبب في ذلك الميت ينبغي ان يخرج ما تعلق عليه
من حقوق ونحوه وليس ذلك الا كتعلق حق المرتهن على الراهن ونحو ذلك فان الملك تمامه ملك الوارث وان تعلق
به حقوق اشخاص اخر بسبب من الموت ومثل ذلك في مؤن التجهيز ولذا لو فقد الميت وتلف لعارض او بذل كفنه
باذل بقي الاصل للوارث وليس هذا عودا الى الملك اذ لا سبب له وانما هو بقي ملك مع متعلق حق فاذا سقط بقي الملك
ونقول ان الصيد يملكه الوارث ابتداء لقيامه مقام المورث وكونه بمنزلة نفسه او يمكن دفعها بان هذه كلها مخالفة
والذي نريده انما هو حسب الظواهر على ظاهر هذه الامور عدم خروج هذه الاشياء عن الملك للميت والمناقشة في الثاني
ايضا بان ذلك مستلزم لتلقي الموصى له المال من الورثة وهو خلاف الواقع اذ الوصية معناه الانتقال اليه من الموصي ويمكن
الدفع بان ذلك لا مانع منه اذ الوارث مالك غير مستقل مراعى بعدم القبول فاذا حصل القبول انتقل مضافا الى
ان الثبوت في هذه المقامات بادلة خاصة لا يستلزم الثبوت في غيرها مع كون الكشف مخالفا للاصل على حسب ما قررناه
ومن هنا تبين وجه ثالث هو ان القبول يتحقق ما وقع في نفس الامر والامر مراعى غير مستقر في جميع هذه الموارد وليس فرق

ها الامر المتاخر وليس هذا محض القول بالنقل اذ معناه انه حدث في الان اللاحق بسبب ما لحق ولا قولا بالكشف اذ مقتضاه
عدم مدخلية اللاحق في ذلك بل هو امارة لحصول العلم به وهذا الوجه مقتضى كون ذلك الامر الحادث لاحقا موثرا لكن
في الاحداث الى استقراره بمعنى انه لولاه لبطل وزال ذلك الذي وقع في الواقع متزلزلا ويرد على هذا الوجه ما يرد على القول
بالكشف من النقوض والايرادات غالبا ونزيد عليه بعدم انطباقه على بعض الموارد كما لا يخفى على من تنبه لما ذكرناه
سابقا ونذكره لاحقا ولا نحتاج الى التنبيه على الاطالة وانما الغرض من ذلك ابداء الوجوه حتى تتبصر بذلك الى ما ينبغي فيه
ذلك فعليك بتطبيق هذا الوجه على الموارد السابقة وملاحظته مع ما يرد عليك من الابحاث وفي ذلك ضعف هذه
الوجوه وانتشار هذه الكلمات مع ما في كل من هذه النقوض من الايرادات التي لا تخفى بعد الاحاطة بما ذكرناه فهو
الذي يقتضيه النظر الثاقب اختيار الكشف بالمعنى الثاني كما عرفت ان ذلك الايرادات عليه واما توضيح هذا المدعى فهو ان
قد اسلفنا سابقا ان معنى الكشف الثاني عدم تحقق الامر المغاوب اليه من لزوم او فك او ملك ونحو ذلك الا من
لحوق ذلك الامر اللاحق لا ما قبله فان قبل تحققه ليس في الواقع شيء موجود من ذلك وانما يحصل بلحوق هذا الامر لكن الاثر
ليس من زمن لحوق اللاحق وانما هو من اول تحقق الموضوع مثلا نقول غسل المستحاضة في الليل موثر في بطلانه بمعنى ان الواقع
قبل ان الغسل عنه ليس صحيحا ولا باطلا لكن اذا اغتسلت اثرت في صحتها من حين وقوع الصوم وكل قبل تجاوز الدم عن
العشرة لم يكن في الواقع في ايام الاستظهار لا حيضة ولا طهر بل اذا تجاوز وصيرها طهرا من الاول واذا انقطع صيرها حيضا
وكذا في عدول العبادات في صلوة او حج كما او كيفا وانقلاب الحج الى الاسلامي بظهور كمال من عقل او تحرر او بلوغ لم
يكن قبل وقوع العدول او الكمال في الواقع شيء من لزوم المعدول اليه وعدمه بل كان على حسب ما وقع من النية فاذا لحق الامر اللاحق
اثر في الانقلاب من اول الامر لا من حينه ولا انه كان في الواقع منقلبا وهذا كشف عنه وفي الخروج للمسافر الناوي للاقامة
قبل الصلوة تامة نقول كان صلوته الفائتة على مقتضى كلام هذا الخروج اثر في ذلك فجعلها قصرا من اول امرها
فوتها وكذا في فضوليات العقود فان الواقع لم يكن ملكا قبل تحقق الاجازة ولحوقها اثرت في الملك من زمان العقد
ان الشارع قال اذا وقع عقد يوم الخميس ويجري عليه هذه الاحكام واجازه يوم الجمعة هذا المجموع المركب له تاثير لا يتحقق في
الواقع الا بالتاثير الاخير وهو يوم الجمعة فقضاء لحق المدعليه لكن يوم الجمعة يتحقق التاثير في كون المشتري مالكا من يوم الخميس و
يجري عليه هذه الاحكام وكذا في اذن من يعتبر اذنه في نذر او عبادة او صدقة كمنع صاحب المال بعد الصدقة في مجهول المالك
مثلناه فانه حين اخذ عوض ماله من المتصدق يوثر في كون ذلك الصدقة للمالك من زمان وقوع الصدقة لا انه يكشف عن وقوعه
سابقا ولا يرده اليه الان حتى يكون ما يترتب الى الصدقة الى الان للمالك وبعد ذلك للمتصدق وكذا في القبض المعتبر في نحو
فان لحوق القبض يوثر في تملك المشتري من حين العقد كما قررناه في الاجارة وتمام الحول في الزكوة يوثر في الوجوب في الحادي عشر
وعدم تمامه يوثر في السقوط من اول الامر والقرعة في المجهول تؤثر بعد وقوعها في العتق والطلاق من حين الصيغة والحاصل
يرجع هذا الوجه الى ترتيب اثار الكشف من دون ان يكون ذلك في الواقع قبل وقوع هذا الامر اللاحق ولا ينبغي ما لا الفطن
الزكي مما اطلنا الكلام في تطبيق الامثلة فان عموم النفع شيء مطلوب وتنقيح العبادة مقصود لكل احد سيما مع كون المسئلة
من المزالق وهذا الذي نذكره وجها جديدا قل من تنبه لذلك بل لم يسبق الى تنقيحه سابق فيما اجده ولعله احل من العرض
لمثل ذلك في بيان انطباق الادلة على هذا الوجه ان نقول اما ما ذكره اهل النقل من التمسك بالاصل في
ان المتيقن بعد ما عرفت انا نلتزم بذلك ولا نقول بحدوث شيء في الواقع قبل وجود هذا الموثر واما ما ذكره من الحرمة ولزوم
المانع من تقدم المعلول على العلة والمشروط على الشرط فنحن ملتزمون بذلك ولانه لم يوقع تاثيرا الا بعد حصول تمام

فنقول

السبب والشرط واما ان الاثر مثلا الملكية اربعة ايام او خمسة ايام او انتقال ذلك من يوم الجمعة او من يوم الخميس فلا نسلم تقدم
الاثر ولا مانع من ان يقول الشارع هذا الامر في هذا اليوم سبب لحصول ملكية هذه الارض لك من يوم كذا مثلا في هذا المعنى ترتب
اثار ما لو كان تملك من زمان متقدم نعم قول الشارع بان المسبب يتقدم على سببه في الوجود والمشروط يتقدم على شرطه كما يلزم هذا
على ظاهر كلام اهل الكشف شيء بعيد ولذا اولنا الشرط في مقام الجواب في لزوم التقدم بانه لا مانع منه بعد حصول جعل الشارع
جعله هذا يكشف عن انه ليس بشرط لا انه شرط جعله هذا فقصر ليس ما نقول مبنيا على شيء من ذلك وانما هو اخذ بظاهر الشرطية
على ما قرروه في الاصول نعم نحن نتوسع في المشروط ونجعل زمانه قبل زمان وقوع الشرط وبعد ذلك ولا يلزم من ذلك تقدم
التاثير على المؤثر فتدبر جدا واما ما ذكروه من لزوم دخول شيء على المكلف قهرا من دون ان يريده وينويه بل ينوي خلافه كما
فصلناه في جميع موارده فانت بعد ما لك نقد على جوازه بان قبل ارادة المكلف واختياره لم يقع عليه شيء وانما يقع ذلك
بعد اختياره فان الشارع كما قال اذا عقدت الان يكون ملكا لك فانت مختار قال ان اجزت الان يكون ملكا لك من امس و
هذا اثر ما جعلته لهذه الاجازة ان شئت فاجز حتى يقع الاثر وان شئت فلا تجز واما ما ذكروه في عدم النفع فيه بعد
بين قبول العفو فنقول لا فرق في ذلك من وجه وان حصل الافتراق من اخر وجه الاجماع انه كما لا يقع الاثر قبل القبول
لا يقع في هذه الموارد ايضا قبل ورود الجزء المتمم كما قررنا في الشرطية نعم لما دل الدليل في هذه المواضع على ثبوت الاثر من
ذلك الوقت وان حصل التاثير الان كما سيمر عليك وجدد له الادلة جمعا بين الشرطية وبين الادلة بسبق زمان الاثر
وان تاخر التاثير مع انا ان نقول ان قبل العفو ايضا كاشف بهذا المعنى فيقرب ان قبول الايجاب ايضا لمقتضاه و
مقتضاه التمليك من حين صدوره لا من حين تمام القبول في نقول القبول شرط في ذلك بهذا المعنى فلا يتحقق ملك قبله
لا واقعا ولا ظاهرا لكن متى جاء القبول يوثر في الملك من زمن الايجاب وهذا شيء غير مستغرب وان لم يتكلم به متكلم صريحا لعله
بل ظاهر كلام الكل وصريح ثاني المحققين والشهيد بن كون اول زمان الملك ان تمام القبول وهذا منهم بلى على خلافه
على ذلك وهم اهل الاتباع والفكر القاصر منهم لا يطاع لكن بما ذكرته من الوجه وفق بالموارد وموجب لانطباق الادلة
انهم على وقوع العفو من دون حاجة الى تكلف وتاتي لذلك مزيد تحقيق ان شاء الله تعالى ثم واما لزوم المحال في اجتماع المالكين
ووجود السبيل على مذهب الكشف فنقول على كلامنا يكون اجازة الفضولي بالمال الاخر ملكا للمشتري من زمن الاجازة
في زمان سابق وليس هذا من اجتماع المالكين في شيء لان هذا لازم في جميع الصور وتوضيحه انا لو قلنا بذلك
فاذا باع الفضولي مال المالك فهو باق على ملك مالكه في الواقع فاذا اجاز اثر في خروج الملك عن الملكية من حين العقد
بمعنى ترتب الاحكام كما هو وظيفة الشرع وهنا انما نقول كذلك فاذا عقد فضولي في ملك المالك ثم اذا ملك الفضولي
كاصل المالك فاذا اجاز اثر في خروج المال من زمان العقد الفضولي في حق العاقد وتوسط المالكين في هذا الزمان لا دخل
له فيما نقول بل يجوز توسط الف مالك ويرجع كلامنا الى ان نقول الشارع المالك على الاطلاق اذا عملت هذا العمل الفلاني
احل لك هذا المال من زمان متقدم مع انه ذكر الى به الابدي ما لا يحصى ومفاده ان كل من انتقض بهذا الملك تودى
اليك منافعه وليس معنى الملك الا هذا واما السبيل فنقول توبة المرتد توثر في ان توبته في زمان ردته وكذا اسلام
الكافر يوثر حين اسلامه في الملك من زمن العقد الزوجية من زمن الاسلام للزوجة فتنقض عين البصيرة واما مخالفة
ادلة النية على القول بالكشف فلا يلزم على ما قلناه لان ما نوى لا ينقلب وقصد وما نوى اخر من الانقلاب من راس
فقد اثر من حين وقوعه في اول العمل واما تعليق المنجز على المعلق فهذه قاعدة واضحة ان لم نقل بتنجز شيء في الواقع بل ليس فيه
شيء حتى يقع ذلك الامر محل مثل ما يقوله اهل النقل فاذا وقع حصل الاثر من اول زمان السبب كما قررناه في الشرط واما

ماذكره اهل الكشف من كون نحو امرهم هذه الامور اللاحقة من اذن او اجازة او عدل او قبض او فرع او امضاء ما وقع سابقا
فنقول هذا مسلم عندنا الا انه امضاء لما وقع سابقا في الواقع وابقاء لذلك المطلوب لان من ذلك الزمان ترتب
ربما ان معنى الاجازة انحصر في الوقوع من ذلك الوقت فينبغي ان يقع من ذلك الوقت بعد الرخصة لا ان هذا كان في الواقع
واما كنت لم اطلع عليه وكذلك غيره من الكواشف واما ما ذكروه من ان تأخر التأثير الى زمان تحقق ذلك الشرط موجب
التعليق المنافي للتأثير فنقول انا نقول في ايجاب العقد وقبوله على ما ذهبتم اليه من حصول الاثر من حين القبول ثم نقول
هذا مقتضى القبول الجمع بين التأثير من حين الانشاء والشرطية مع ان هذا ليس تعليقا احدثت للاسباب جزء فجزء ولم
يجعل الشارع كل واحد من هذه الاجزاء سببا تاما فاذا تم حصل الاثر من حين اول السبب واما عن ان العقد في الابقاء
فنطبقه على ما قلنا من ان الوقف بذلك ليس معناه الا اجراء حكم الملك مثلا من حين وقوع العقد نحن نفعله كذلك عادة
بعد حصول شرط الثابت بالدليل نعم ينافي قول اهل النقل المقتضي من في الانتقال من حين الشرط بل قد ذكرنا ان هذا
لا ينافي كلامهم ايضا اذ تأثير المقتضي بعد زوال المانع لا يعد هذا نقصا في اقتضائه وشركة غيره معه كما اوضحناه في
المثال الراجع واما تأثير الموجود في المعدوم فقد قررنا انه لا يرد على مذهب النقل ايضا في وجه واما على الكشف فنقول لم تؤثر
الاجازة في العقد مثلا وانما اثر المجموع المركب في حصول هذا الاثر من زمان وقوع العقد ولا بعد في ذلك ولما الادلة
الحاصلة في الكشف كحديث عروة وخبر الوليدة وصحيحة ابي عبيدة وما مر في باب الوصية منبئ من ذلك لا ينافي الكشف بالمعنى
المختار بل هو اوضح دليل عليه اما حديث عروة وخبر الوليدة وكذا الصحيح في تزويج الصبيين فان غاية ما دل عليه كون الملك
للمشتري والزوجية من زمان العقد ولا تنافي بينهما وما ذكرناه لا يأبى عن ذلك بل هو عينه فان الاجازة تؤثر في حصول الزوجية من زمان
واما باب الوصية ففيه خفاء فان على ما نقول اذا قبل الموصى له ينتقل اليه من حين الموت فيلزم ان يكون في هذا الزمان
بلا مالك اذ الميت غير مالك والوارث كذلك فنقول ان ذلك لا مانع منه فان الذي يستحيل كون الملك بغير مالك
بحيث لا يعود منافعه الى احد فهو محال اذ الملك معناه عود المنفعة الى المالك فهذا المال منافعه الى المالك واما
كون المالك مراعى بشرط متوقف فاذا حصل صار ملكا للواحد من ذلك الوقت الاول واذا لم يحصل صار للاخر من
الاول كمسألتنا هذه اذ بالقبول يكون ملكا للموصى له من حين الموت وبالعدم للوارث كذلك وثانيا نقول المنتقل
الى الوارث كالمبيع في الفضولي وبقائه عنده مراعى فاذا قبل اثر في الملك من حين الموت وبهذا يجمع الادلة وينفي حجج
الشرطية ويندفع اعتراضهم كما ذكرنا في المحققين باستلزامه تلقي الموصى له المال من الوارث وهو خلاف الواقع اذ على ما
ذكرنا يكون التلقي من زمن الموت فيكون من الميت اذ من اتصل تملكه الى زمن موت الموصى فهو اخذ المال منه حقيقة والورثة
وان ملك لكن انسلخ عنه اثار الملك من اول زمان تملكه فليس الا كالحقيقة والمتلقي منه فرع جريان اثار الملك عليه في
زمان ما والمفروض عدمه فثبت بتعيين البصيرة والانصاف ان هذا المذهب المختار احق بالجامع للكلام ومحتمل لا يدفع
المشكلات وحل الاشكال العجيب لا يبقى بعد كلام الا المتعسف او مكابر او معاند مكابر او قاصر النظر عن ما هو معتم
علينا بعينه وهو دون ما اخترناه خلاف ظاهر الاصحاب الذين لا يسع مثلي مخالفة امثالهم بل من هو دون منهم بمراتب بل
لا اعد كلمتي في جنب كلامهم قطرة من بحر فان كلمة الله هي العليا فنقول مستعينا بقوة الله ومستمدا من بركة انفاسهم الزكية
وعقولهم النقية لقد سبقه سائلا من الله فتح ابواب الالهام الى الصواب انه لا يخفى على من عرف طريقتهم واطلع على سيرتهم
ان غاية مقصودهم في تحرير هذه المباحث انما هو تفريع الفروع وتنقيح الثمرات ولا يلتفتون غالبا الى مثل هذه المداقة
التي يحتاج الى استفراغ وسع وتتبع لمظان واستقصاء الادلة واستيفاء الادلة ما يرد وما يندفع وغير ذلك وهم

وهم المصيبون في فتاويهم وفي ارائهم وان لم يذهب اذهانهم في بيان الطريق كل مذهب اشتغالا بما هو اهم ولما كان ثمرة
ما اخترناه من القول في المسائل الفقهية ثمرة الكشف فلذلك لم يحتاجوا الى ايراد ذلك بل اقول ان الذي ينافي ما
اخترناه في كلامهم ليس الا لفظ الكشف الدال على كون الاثر في الواقع قبل الاجازة لكن نقول لما كان اطلاق هذه العبارة
في قبال النقل الموجب لحصول الملك من حين الاجازة وكانوا يريدون الملك من حين العقد وكذا في باب الوصية عبروا عن ذلك
بلفظ الكشف ففهموا لهذا المعنى في قبال النقل لان كون الاثر من زمن سابق يوجب كون هذا الشرط بمنزلة الكاشف فغرضهم
منه نفي النقل واما ان ترتب الثمرة على هذا اهل هو من زمن وقوع الاجازة او كان حاصلا في الواقع يكشف هذا عنه
فليس موجودا في كلامهم ويؤيد ذلك انهم جعلوا الثمرة في ذلك النماء وعبارات الاصحاب في هذا الباب كان بمرأى من
الطلاب ومسمع منهم فضلا عن المتتبع لفقيه لم يحتج الى نقل كلامهم بل نقتصر على تنقيح مرامهم فنقول ان قولهم
هل الاجازة كاشفة او ناقلة قولان وتظهر الفائدة في النماء لا يدل على ازيد من ان مرادهم من الكشف نحو حكم الملك من
زمان العقد لكن هذا اهل هو بتأثير الاجازة او كان في الواقع والاجازة كشفت عنه بمعنى الامارة لا يستفاد من كلامهم
صريحا ولا ظاهرا الا من لفظ الكشف في الجملة ويدفع امران احدهما اطباقهم على شرطية رضى المالك وبطلان العقد بدونه
كما في شرطية القبض ونحو ذلك ولا ريب ان معنى الشرطية توقف التأثير وهو لا ينطبق على الكشف بالمعنى الاول مطلقا بل
يحتاج الى اخراج كلامهم عن ظاهره بالمرة ولا ريب ان حمل الكشف على هذا المعنى في كلامهم بقرينة مقابلة النقل
وقرينة الثمرة اولى من حمل الشرط على الكاشف الذي لا يرتبط به بوجه لا لفظا ولا معنا الا بتكلفات وثانيهما ان كون
الاجازة بحيث يصح العقد بحصولها ويبطل بعدمها لا ينطبق على معنى الكشف الموجود في سائر الكواشف وقد مر بيانه في
ادلة القول بالنقل اذ المتبادر من الكاشف ما لا مدخلية له في الوجود والعدم للمكشوف عنه فاذا وجد الكاشف
او لم يوجد فينبغي ان يكون الواقع على ما هو عليه ولهذا جعل وجود شيء كاشفا عن شيء وعدمه كاشفا عن عدمه
اذ لو جعل كذلك كما في مثل دلوك الشمس ونحوه فهو بالسبب والشرط اشبه ولا يطلق حقيقة عليه الكاشف بل يعد من
الشرائط او الاسباب كما لا يخفى على من تتبع كلمات الاصحاب في ابواب الفقه بالنظر الى الشرائط التي ذكروها اذ لم
ان يتوان ذلك كله كواشف وامارات لا شرائط بهذا المعنى كما في الاجازة فان قلت هم يصرحون بان علل الشرع
معرفات لا مؤثرات قلت هذا لا يقتضي ما قلنا ذلك من الكشف فان الاصحاب يقولون ان العلة معرف ومع ذلك يسمون
العقد سببا للملك والطلاق سببا لفك الزوجية ولا يسمون هذه الاشياء كواشف عن الواقع مع ان وجودها موجب
لوجود المعلول وعدمها موجب لعدمه ونحو ذلك الاجازة بعينه نعم نسميها علة كاشفة دون سائر الشرائط والاسباب
من جهة ما ذكرناه من كون اثره في زمان سابق على نفسه بحكم الشرع بمعنى ايجاده من حين وقوع اثر في زمان سابق
عليه فيكون مشابها للامارات التي يوجد مدلولها قبل انفسها كما انه مشابه للاسباب والشرائط من جهة كون ذلك
الاثر الذي يوجد في زمان سابق بتأثيره هذا ما يؤدي اليه النظر القاصر والاعتماد على فهم الاذكياء المنصفين لا
المتعسفين وعلى تقدير عدم كون ما ذكرنا راجحا في كلامهم بما ذكرناه من القرائن الواضحة المنار اللائحة الاثار
نقول فلا اقل من الاجمال في كلامهم بحيث لم يعلم ان مرادهم من الكشف اي الاحتمالين نعم علم ان المراد منه نفي
النقل من حين الاجازة ونحوها فوجب ترتب الاثر من حال العقد واما ان ذلك على اي الوجهين فلم يعلم من كلامهم
ولم يتعين منهم ما ينبئ عن حقيقة مرامهم ونحن بحمد الله اوضحنا السبل وانما الحجة بالبرهان والدليل ولا ريب انهم الى الحق
اقرب منهم الى الخطأ بل هم عين الصواب وقدوة اهل البصيرة والاداب وحيث ان الكلام التام الغالب على ما ادى اليه

في الشك في وجود الشيء المسبوق بالعدم

نكري القاصر مع ما حققنا لك فاللازم على حمل كلامهم على ذلك بل هو لظم من ملاحظة اطراف كلماتهم وان وفق ذلك
خلل فالمنهم نظري القاصر واولئك مبرون مما اقول هدانا الله وجميع الطالبين الى سبيل الرشاد فانه ولي التوفيق والسداد
ويتفرع على الكشف والنقل ثمرات منتشرة في ابواب العقود والايقاعات سيما في البيع والوصية لا نطيل الكلام بذكرها
فان صاحب الملكة القوية بعد الاهتداء الى المواد لا يعجز عن استخراج الفروع **عنوان** الشك في وجود الشيء المسبوق بالعدم
يوجب البناء على عدمه على ما تقرر في علم الاصول ويلزمه لزوم الاتيان لو كان مامورا به ويلزمه عدم تحقق الاثار لو كان
شرطا او سببا او جزء سبب لحكم اخر وكذا الشك في زوال المانع المعلوم او حدوث زمان يوجب الحكم بقائه عملا بالاستصحاب
الثابت بالعقل والنقل لكن لنا بعد ذلك قاعدة شرعية مستفادة من النصوص واردة على ذلك المذكور في المقامين
ويعبر عنها بقاعدة الشك بعد الفراغ والشك بعد التجاوز وتنقيح البحث يقتضي رسم مقدمات الاولى ان الشيء المشكوك
فيه اما عمل مستقل يشك في انه المكلف اوقعه على ما هو عليه في وقته ومحله الذي ينبغي ان يؤتى به اولا وبيان مبرئ كان
من قبيل الموقتات حقيقة كما اذا شك بعد خروج وقت الصلوة نفلا او فرضا يومية او غيرها من الكسوف والعيد و
سائر اصناف الصلوة او في الصوم بالاصل او بالعارض او في عبادة تعلق بها النذر ونحوه في وقت خاص في اتيانها وعدم — الوضع
اتيانها او غير الموقتات كما اذا شك في فعل الحج او اداء الزكوة ونحوه من الحقوق المالية او في ايقاع شيء من العقود والايقاعات
الموجبة للاثار او في صدور شيء من الافعال التي جعل في الشرع سببا كالتقاط او احياء واصطياد وذباحة او اقرار او غصب او
اتلاف وجناية وشيء من موجبات قصاص او حد او تعزير او في ايقاع الحدود والتعزيرات وجزء لعمل مأمور به كاجزاء الصلوة
والحج والعمرة والوضوء والغسل والتيمم واتمام الصوم المجموع المركب كرمضان والعشر المنذورة وصيام الكفارة وجزء العقود
من الايجاب والقبول والايقاعات كما في لعان ونحوه واجزاء مقادير الحدود والتعزيرات او شرط للعمل المذكور له الاحكام
كشرائط الوضوء والغسل والتيمم وشرائط اللباس والمكان وتطهير الاواني والثياب والابدان والاستنجاء ونحوه ونحو
هذه الاشياء فانها ايضا شرائط لغيرها كالوقت والقبلة وشرائط العقود والايقاعات وشرائط الحقوق المالية
وشرائط الاسباب من جماع او دم او مطلق حدث او احياء او ذباحة او غصب او اقرار او شيء من موجبات الحد والتعزير
والدية والقصاص وهكذا في اجزاء الاجزاء والشرائط والاسباب في شرائط الشرائط والاجزاء والاسباب في اسباب
الاسباب والشرائط والاجزاء مما يتعلق به شك في الحصول والعدم والوجود والعدم سواء كان وجوده وحصوله من اختيارات
او من الاضطراريات التي لا دخل للمكلف فيها فتدبر في المواد حتى تكون على خبرة الثانية ان الشك في ذلك الشيء قد يكون
مع بقاء وقته في الموقت ومحله فيما هو بحكمه بمعنى انه لم يخرج عن ذلك الشيء ولم يشتغل بشغل بل هو بعد في مقامه كالشك في
الصلوة في وقته وفي الوضوء وعدمه كذلك وفي اداء سائر العبادات والاتيان بالاسباب كالقذف كما عدا ماكان ووقع
من اجزاء العبادات او شرط من شرائطها قبل الفراغ منه وقبل الانتقال الى جزء اخر او شرط اخر وقد يكون بعد الفراغ
من ذلك الجزء والشرط وقبل الشروع في اخر وقد يكون بعد الشروع في شيء اخر ثم ذلك الشيء الاخر اقسام منها ما يكون
مترتبا على الشيء الاول ترتبا شرعيا كاجزاء الوضوء والغسل الترتيبي والتيمم وصيغات الاستبراء واجزاء غسلات الولوغ
المحتاج الى تراب ونحوه واجزاء الصلوة والاذان والاقامة واجزاء القراءة والاذكار وافعال العمرة والحج واجزاء قضاء
المترتبة بعضها على بعض والعبادات المترتبة بنذر وعهد ويمين وترتب النوافل على الفرائض وبالعكس وترتب الحج
العقود وشرائطها كالقبض ونحوه وترتب سائر ما ورد من اوراد واذكار وادعية وتعقيبات مترتب بعضها الى بعض
فان كل ذلك ترتيب شرعي لا بد من اتمام احدهما والخروج الى الاخر **ومنها** ما كان مرتبا ترتيبا عقليا كالعمل الغسلات

في طهارة حدثية او خبثية وعدد الركعات والاشواط في الطواف والسعي ونحو ذلك مما لا يمكن اجتماع اثنين منه في ان واحد
في المكلف ولا يمكن التقديم والتاخير كلما قدمت فهو الاول وما اخرت فهو الثاني **ومنها** ما يكون ترتيبا عاديا كما
اذا جرت عادة المكلف مثلا اولا بالصلوة ثم بعده الى التعقيب بكذا ثم بكذا وان لم يرد كل من الشرع ثم الى تلاوة قران ثم
الى زيارة ثم الى مباحثة ثم الى الاكل ثم الى النوم ثم الى كتابة ثم الى مصلى السوق ثم الى التخلي ثم الى الاستبراء ثم الى الاستنجاء
وهكذا من العادات للمكلفين من دون ترتيب شرعي ولا عقلي وهذا يختلف بحسب اختلاف زمان ومكان وشخص
ومنها ما يكون ترتيبا اتفاقيا من دون عادة كما اذا اتفق انه مثلا بعد الاتيان بالوضوء قام ومشى او بعد الغسل
استلقى او بعد ما فرغ من ذبح الشاة مثلا قام باكل ونحو ذلك من الافعال التي تفرض بحسب الحاجة او التشهي ثم قد يكون ما
دخل فيه فعلا تاما له اسم خاص وقد يكون جزءا او مقدمة **الثالثة** ان الشك بعد التجاوز قد يكون مبتدأ بمعنى
انه لم يكن في اثناء الفعل شاكا وبعد ذلك عرض له الشك في حكمه لو شك بعد ذلك ولم يعلم ان شكه كان في وقت الفعل او
اذ الاصل تأخر الشك وقد يكون شكا مستمرا من الاثناء الى ما بعد الفراغ والتجاوز وقد يكون شكا مبتدأ لكنه عرض
له الشك في الاثناء الصلوة انه تشهد ام لا فزال شكه وبنى على الفعل ثم بعد التجاوز عن المحل ايضا شك في انه تشهد ام لا
وقد يكون غير مماثل كما اذا شك في الاثناء في التشهد بعد الفراغ شك في السجدة والمماثل ايضا اقسام تارة يكون عود الشك
بسبب زوال ما ازال الشك وظهور وهنه مثلا بعد الشك في الركعة وجد امارة دالة على انها ثلث من خاتم او حصى
ونحو ذلك ثم بعد الفراغ يتبين ان الامارة ليست امارة وانما تخيلها كذلك فعاد الشك كان مبتدأ عين الشك الاول
وتارة لا يكون بزوال مزيل الشك بل يحدث الشك بسبب اخر غير ما احدث الشك في الاثناء وتارة يعود الشك من دون
علم من المكلف بان السبب شيء اخر او زوال ما ازال الشك في الاثناء ثم الشك اللاحق الابتدائي قد يكون سببه عارضا
ابتداء وقد يكون مسببا من سبب سابق على العمل او اثنائه بحيث انه لو اطلع على هذا السبب في ذلك الوقت لكان يشك
لكنه لم يطلع عليه ومضى على يقين مثل انه راى بعد الوضوء في يده شيئا يشك في ان الماء وصل الى ما تحته ام لا لكنه
في اثناء الوضوء كان بانيا على انه يصل وينفذ الوضوء من دون التفات الى ما هو سبب الشك بعد الفراغ فاذا فرغ
التفت الى شيء لو كان نفذ التفت اليه في اثناء الوضوء لشك في الوضوء والعدم والمتحصل من ذلك اقسام الشك الابتدائي
بعد الفراغ والتجاوز من سبب حادث والشك الابتدائي من سبب سابق والشك المستمر من الاثناء الى الفراغ والشك
العائد بعد الفراغ بعد زواله في الاثناء وغير مجانس والشك العائد مجانسا بسبب زوال المزيل والشك العائد بسبب
اخر والشك المجانس العائد الذي لا يعلم وجهه وهذه الشكوك يقع بعضها في اصل العمل وقد يكون في جزئه وقد يكو
في شرطه وقد يكون في ما بعده وكل ذلك قد يكون بعد الفراغ قبل الشروع في اخر وقد يكون بعد الشروع في شيء
مترتب عقلا وقد يكون في شيء مترتب شرعا وقد يكون في شيء مترتب اتفاقا ثم قد يكون ذلك المترتب فعلا تاما
قد يكون جزءا او مقدمة ومجموع الصور تنتهي الى اربعمائة وزيادة **الرابعة** ان الاصل في هذه القاعدة امور احدها
ما رواه الشيخ في الصحيح عن زرارة قال قلت لابي عبد الله عليه السلام رجل شك في الاذان وقد دخل في الاقامة قال يمضي قلت رجل
شك في التكبير وقد قرء قال يمضي قلت شك في القراءة وقد ركع قال يمضي قلت شك في الركوع وقد سجد قال يمضي
على صلوته ثم قال يا زرارة اذا خرجت من شيء ثم دخلت في غيره فشكك ليس بشيء وثانيها ما رواه الشيخ عن اسمعيل بن جابر
في الحسن بمحمد بن عيسى الاشعري قال قال ابو عبد الله عليه السلام ان شك في الركوع بعد ما سجد فليمض كل شيء شك فيه مما قد جاوزه
ودخل في غيره فليمض عليه وثالثها ما رواه الشيخ ره في الصحيح عن ابن بكير الثقة الذي اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنه عن محمد بن مسلم

ولا يكون في شيء مترتب عادة صح

عن ابى جعفر قال كلما شككت فيه مما قد مضى فامضه كما هو ورابعها ما رواه الكلينى بسند صحيح على الاصح حسن بابرهيم بن هاشم
فى المشهور ورواه الشيخ عنه باسناد عن زرارة وابى بصير فى الصحيح قالا قلنا له الرجل يشك كثيرا فى صلوته حتى لا يدرى كم صلى ولا ما
بقى عليه قال يعيد قلنا فانه يكثر عليه ذلك كلما اعاده شك قال يمضى فى شكه ثم قال لا تعودوا الخبيث من انفسكم نقض
الصلوة فتطمعوه فان الشيطان خبيث معتاد لما عود فليمض احدهم فلا يكثرن نقض الصلوة فانه اذا فعل ذلك مرات
لم يعد اليه الشك قال زرارة ثم قال انما يريد الخبيث ان يطاع فاذا عصى لم يعد الى احدكم وخامسها التعليل فى بعض
الروايات الناهية عن الاعتناء بالشك بانه حين الفعل فى تلك الحالة اذكر وسادسها دلالة ظاهر حال المسلم فان
العبد اذا اراد ان يعمل عملا لا يترك شيئا فى محله ودعوى انه لعله يسهو عن ذلك وانما لا يترك عمدا مدفوعة بان الظاهر
والاصل يقتضيان عدم السهو مع عدم فالظاهر عدم الترك والظاهر وان كان لا يعارض الاصل كما قرر فى محله لكنه بعد
الاعتضاد بالنصوص وبتعليل الروايات كما عرفت يقوم حجة لانه كشف عن اتباع هذا الظاهر الخاص فيكون مما دل الدليل
على اعتباره حجة شرعية فيقدم على الاصل الا من الظواهر الخالية عن الدليل المبحوث عنه فى مسئلة تقديم الظاهر على
الاصل وسابعها الاستقراء فى احوال العامل فانا نرى غالبا انه اذا اراد ايجاد شئ مترتبة بعضها على بعض يوجد
على حسب ما هو عليه غالبا والخلل والترك فى جنب ذلك نادر جدا فاذا شك فى الترك والعدم فيرجع الى الشك فى
كون هذا العمل من الافراد الغالبة او النادرة ولا ريب ان الالحاق بالغالب وثامنها اصالة الصحة فى فعل المسلم المدلول عليه
بالاجماع والنصوص كما يقرر فى محله وهو عام لفعل نفس الانسان وغيره ودعوى اختصاصه بالغير ممنوع قيل هذا انما يتم
عدم الالتفات اذ غايته الحمل على الصحة وقد يكون مع الترك ايضا صحيحا غير موجب لشئ او موجبا لقضاء او سجدتى السهو
او كفارة ونحو ذلك قلنا نتمسك بالاصل فى صورة اذا كان الشك فى شئ لو لم يبن فيه على الصحة لبطل كالشك فى ترك
ركن او احداث مانع او بقائه ونحو ذلك ونتمم فى بقية الصور بالاجماع المركب او بعدم القول بالفصل فيما اسلفنا
سابقا من عدم حجية نفسه الاصل والجواب ان ذلك الاصل الاعتبارى العلى العقلى واما الاصل الشرعى يعنى القاعدة
المنصوصة فلا باس بحجيته وليس مقام بيانه اذا عرفت هذه المقدمات فنقول لا ريب فى شمول هذه الادلة للشك
الابتدائى من دون سبب سابق فى اجزاء العمل بعد الفراغ من جزء ودخول فى جزء اخر مترتب شرعا مستقل فى الاسم
بمعنى الشك فى اتيانه وعدمه لان المتبادر من التجاوز والمضى والدخول فى الغير بقرينة مورد الروايات فى اجزاء الصلوة
كما عرفت ونظيره الشك فى اعضاء الغسل واما الحج المعد كل منهما فعلا فى باب الحج كالذبح والرمى والطواف والسعى
وغير ذلك من المعاملات بلا الوجوه الثلثة الاخيرة وبعموم الشئ فى الروايات وبعموم التعليل بعدم تعويد الخبيث
بعموم كونه فى تلك الحالة اذكر ودعوى انصراف عموم الشئ فى الرواية الى خصوص اجزاء الصلوة دون غيرها من العبادات
دون غيرها بقرينة سابقة مدفوعة بما قرر فى الاصول من ان المورد لا يخصص ودعوى ان هذا ليس من باب التخصيص
بالمورد بل المتبادر من هذه العبارة بعد ذلك الرجوع الى نحو مضى فيكون من باب العموم العرفى مدفوعة ايضا بان ذلك
غير جار فى موثقة ابن بكير المشتملة للقاعدة وفى سابقتها ايضا بقرينة الموثقة وباشارة نفس الروايات الى علة الحكم و
هى التجاوز والدخول فى الغير لا انه بخصوص الصلوة وكما ان احتمال اقتصار التعليل بتعويد الخبيث وبزيادة الذكر الى مورد
من كثير الشك ونحو ذلك مدفوع بان الرواية ظاهرة فى العموم والظاهر مشيرة الى القاعدة التى يحكم بها الاعتبار و
الطريقة والاقتصار على المحل خلاف ظاهرها يحتاج الى دليل واما الفرض السابق مع كون ذلك الغير المدخول فيه
غير مستقل بالاسم كالشك فى القراءة حين الهوى فى الركوع او الهوى الى السجود وفى التشهد او السجدة حين النهوض

الى القيام

الى القيام وقس على ذلك جميع ما مثلنا لك من عبادة او معاملة فان التكرار غير محتاج اليه بعد ما مر فظاهر
الوجوه الثلثة الاخيرة كونه كذلك وكان ظاهر التعليلين والذى يقوى شمول ظاهر الموثقة ايضا له للغير يصدق المضى
بالنظر الى المشكوك وان لم يكن ذلك لفعل المدخول فيه مسمى باسم مستقل فى تلك العبادة والمعاملة ودعوى ان
الموثقة على سياق ما تقدم من الروايتين وليس المراد بالمضى مطلقه بل بعد الدخول الى عمل لانه المتبادر منه ممنوع اولا
بان المضى عبارة عن الفراغ عن ذلك الشئ المشكوك وليس فى معناه الدخول الى عمل مستقل فى الاسم وكون المتبادر منه ذلك
ممنوع وثانيا يمنع كون ما قبله قرينة عليه اذ الذى يمكن ان يتوهم انهما لا يشملان ذلك والظاهر وحدة السياق وان
مفهومها يدل على ان ما لم يدخل فى شئ غيره فالشك شئ وهما يعارضان منطوق الموثقة قلنا فى دفعه ان الموثقة بعد
تسليم دلالته على الاعم لا يعارضه لمفهومان بل يقدم عليهما وقد وقع نظير ذلك فى مواضع وسيأتى توضيحه وثالثا
نقول ان الخبرين الروايتين السابقتين ايضا يشملان المقام اذ ليس فيهما سوى ذكر الدخول فى الغير ولا ريب ان الغير من
الاسماء المتوغلة فى الابهام يشمل كل شئ سيما بقرينة عموم الشئ ان الظاهر ان المراد بالغير غير المشكوك فيه وكلما صدق فيه
اسم الشئ يصدق على ما عداه انه غيره سواء كان من افعال ذلك العمل او من مقدمات افعاله او من اجزاء افعاله ودعوى
ان ظاهرهما فى افعال الصلوة ولا ريب ان زرارة عد الاذان والاقامة والتكبير والقراءة والركوع والسجود ولم يعد بين
ذلك اجزاء الاقامة واجزاء القراءة والهوى ونحو ذلك الخبر الاخر وهذا يكشف عن كون المراد الدخول فى جزء مستقل
مدفوعة بان اجزاء الاذان بالنسبة الى نفسها والاقامة كانت بمنزلة اجزاء الصلوة فلو شك فى الشهادتين بعد
الدخول فى الحيعلات فقد دخل فى غيره وهو جزء مستقل مع انه لم يعده زرارة وثانيا ان عد زرارة ليس من الحصر
بل ذكر الغالب الوقوع دون النادر وثالثا ان عموم الخبر لا يخصصه مورده ورابعا ان الخبرين اشارا الى العلة وهو التجاوز
ولا ريب فى صدقه بذلك ايضا فان من نهض الى القيام يصدق انه تجاوز عن التشهد او عن السجود وقس على ذلك غيره فى كل باب
قيل ظاهر قوله ثم دخلت فى غيره يدل على التراخى ولا ينطبق الا على عدم مدخلية المقدمات المتوسطة بين الافعال فى
هذا الحكم والا لكان فى الخروج عن شئ دخولا فى اخر ولا يحتاج الى عطف قلت يرد على الموثقة وعطف الحسن بالواو المفيد
للجمع بلا تراخ بل لا معنى له من اللفظ وثانيا ان هذا اعتبار لغوى لا يستفاد من العرف فى هذا المقام مع انه داخل فى اصل
الرواية ولكان ينبغى ارادة التعدى الى الفعل الثالث تحقيقا للمعنى للفصل والتراخى قبل دليله صحيحة عبد الرحمن على العود
الى السجود لو شك فى ذلك ولما يستكمل القيام وهذا ينافى ما ذكرت من كفاية مطلق التجاوز قلت قد دل غيرها ايضا فى
مقامات اخر على العكس فيتبع احكام الخلل وثانيا العام يخصص وثالثا لم يعمل بها فيما وجد سوى الشهيد قلنا ان يمنعها
ونركن الى القاعدة او نحملها الى كونه قاعدا فى مكانه والحاصل ان منع شمول هذه الادلة الى الدخول فى فعل اخر لا
بعد من اجزاء العبادة مستقلا مكابرة ونزاع جمع بين المتاخرين فى فروع ذلك فى غير محله ولا نمنع خروج بعضها
بدليل قيل مفهوم الرواية انه شك فى القراءة وقد ركع ونحوه ان ذلك قبل الدخول فى الجزء الاخير ليس كذلك قلت ولا
لا مفهوم له وانما هو سؤال عن فرض خاص وبيان لمورد خاص وثانيا انه فى كلام السائل ولا يعتبر مفهوم كلامه فى باب
عموم الجواب واما الفرض السابق مع كون الجزء مرتبا عقلا او عادة او كون الشك مستمرا دائما او عادة بافسام صغير
متصورا ان الفرض فى اثباته وعدمه وكونه جزءا او لا يكون جزء شئ الا الشرع فى محل البحث وكذا الشك بعد الفراغ
وعدم الدخول فى اخر اذ لا يعقل معه الشك فى الاتيان وعدمه واما الشك فى شرط من شرائط العمل بمعنى انه حصل شرط
ام لا بعد انتهاء مانع حالة ام لا سواء كان العمل مستقلا او شرطا لاخر او جزء له فان كان بعد الدخول فى جزء او شرط او عمل

او فى

اخر مرتب شرعا مع كونه ابتداء اثباتا كالشك مثلا في ذكر السجود او وضع الاعضاء الى الارض او وجود حائل في الجبهة حالة بعد
الدخول في التشهد او في شرط او مانع في صلوة الظهر بعد شروعه في العصر او شرطا او مانع في الطواف بعد شروعه في صلوة
او في السعي او في شرط او مانع في ايقاع او عقد بعد ترتيب اثاره الشرعية عليه من قبض او رهن او ضمان ونحو ذلك
فالاقوى الدخول في الوجوه الخمسة الاخيرة وكذا في الروايات الثلثة اذ الشك في شيء اعم من الشك في الاتيان والعدم او
الشك في شيء من شرائطه وموانعه الموجبة للشك في صحته وفساده واحتمال الانصراف الى الفرض الاول مدفوع اشد المنع
بل هو مكابرة صرفة وان كان بعد الدخول في مقدمة جزء او شرط او عمل اخر مترتب شرعا فالكلام هنا الكلام فيما
في الاجزاء المختار وان كان الترتيب عقليا كالشك في جزء او شرط من الركعة الاولى والشرط الاول او نحو ذلك بعد
الدخول في الاجزاء او في مقدماته كالنهوض في الصلوة والاستلام في الطواف ونحو ذلك وكذا في وجود مانع فيحتمل الدخول
بالدخول تحت الادلة لعموم التعليلين والوجوه الاخيرة وعموم لفظ الشيء والغير ولانه داخل فيما مضى وقصد عليه للتجاوز
هو الاقوى ويحتمل القول بعدم الدخول اقتصارا فيما خالف الاصل على المتيقن وهو لم يترتب الشرعي وضعفه واضح بل
كل عقلي مرتب في نظر الشرع ايضا وان كان الترتيب عاديا كالشك في شرط او مانع من الصلوة في ان المتعقب او شرط
التعقيب الاول في حال الدخول في العمل او في مقدماته التي جرت عادته باتيانها بعد العمل الاول وقس على ذلك غيره
من المباحث والاشكال هنا في الدخول اشد من الاول والذي يقوى ايضا الدخول تحت الدليل والوجه ما مر ان ذلك
الترتيب اتفاقيا كالشرط والجزء للطواف والسعي والذبح في الهدي او في غيره او في الصلوة او في الاحرام او في ادائه
او غير ذلك من الاعمال بعد تحوله في شغل اخر اتفق في ذلك الوقت كالاكل او الكتابة او نحو ذلك وهذا في الاشكال
ازيد من الاول والذي دل عليه عموم الادلة والتفكيك بهذه الاعتبارات ناش عن وسوسة في النظر اعاذنا الله منه
ان هذا احتياط في الدين مع ان الحكم كلا طرفيه محتاج الى دليل معتمد وحصول الاطمينان في ذلك فيقتصر ولو كان ناشيا
عن سبب سابق لم يتنبه عليه كمن وجد حاجبا في يده بعد الغسل او الوضوء او دما في ثوبه بعد الصلوة يشك في كونه
قبل العفو او رطوبة خارجة منه قبل الصلوة لو التفت اليها سابقا لشك في حضر العبادة سواء دخل في عمل مستقل او
مقدماته مرتب شرعا او عقلا او عادة او اتفاقا فان ذلك كله لا يتفاوت على ما اسلفناه فهنا وجهان احدهما
القول بعدم الالتفات نظرا الى انه هنا شك بعد الفراغ اذ فعلية الشك والفرض طرا انه بعد ذلك وثانيهما القول
بانه شك قبل العمل او في الاثناء فيجب البناء على اصالة عدم حصول العمل في الخارج عبادة كان مثل وكذا لو كان عقدا
او ايقاعا او ذبحا او صيدا او غير ذلك فان الشك الحاصل بعد العمل مع كونه من سبب سابق هو بمعناه الشك المتقدم وكانه
من اول الامر غير متيقن حصول العمل في الخارج مع الشك في فقد شرط او وجود مانع ولان المتبادر من الروايات الشك
الابتدائي الذي لا اخر سببه ايضا بقرينة التعليل بتعويد الخبيث الذي يوسوس في الانسان وظهور غيره ايضا يكون لو لو
من شيئين وطريان الشك بعد المضي وظاهره عدم تقدم السبب والمسئلة في غاية الاشكال والذي يترجح في النظر القاصر
عموم الادلة لان هذا ايضا من تعويد الشيطان ولانه داخل في الشك بعد التجاوز اذ الظاهر منه حدوث الشك لا غير و
سببه فيشمل ما لو كان السبب سابقا اخذا بظاهر النص المعتبر ولم اقف في هذا الفرض على كلام من المصنفين ولا من المشايخ
المقاربين لعصرنا ولو كان الشك مستندا الى ما بين ان الفعل كمن ذبح او طاف وسعى او صلى او عقد او قرأ او ركع او غسل
او عضوا في الطهارة او فعل غير ذلك مما هو سبب او شرط لامر دنيوي او اخروي شاكا في اثنائه في تمامية اجزائه وشرائطه
في زوال او استمر مع ذلك الى ان فرغ او دخل في غيره المستقل او المقدمي شرعا او عقلا او عادة او اتفاقا نظر عدم حصول
موانعه

صدق بغاية الشارع

١٨

هذا القسم في ذلك الشك بعد الفراغ لوجهين احدهما ان المتبادر من الشك الحادث لا المستمر لان الظاهر
من الوثوق كونه شك بعد المضي ومن الحسن كونه بعد الصحة كذلك وثانيهما ان مع عروض الشك في الاثناء يتعلق به الحكم
ببطلان او نحوه من احكام ولا يزول هذا الحكم الا بدليل يقتضيه كالاستصحاب لكن لو قلنا بعدم بقائها لا كوان فهذا الشك
شك حادث بعد الفراغ لا قبله لان ذلك قد انعدم لا نا نقول المسئلة العرفية لا تدور مدار الدقائق الحكمية ولا ان
في عدم عد هذا شكا حادثا بعد قبل الطلاق العرفي فيرد انه اذا خرج من شيء ثم دخل في غيره فشكك ليس بشيء يشمل ما
لو بقي ذلك الشك من الاول او عرض بعد الدخول والخروج قلنا اما اولا فالاطلاق فيه بعد ملاحظة مورده ومشابه
لا يحتاج هذا الى دليل وثانيا ان مفهومه دل على ان الشك قبل الخروج شيء يترتب عليه حكم وتسميته هذا الشك شكا
بعد الخروج ليس باولى من تسميته شكا قبل الدخول والخروج غايته تعارض الامرين فيرجع الى الاصل الاولي فان قلت
لا تعارض هنا فانا نقول قبل الخروج شك له حكم ويبين ينقلب حادثا في الدليل قلنا هذا نهافت بالقول ولا معنى
بعد ذلك لترتب الحكم عليه اذ لا بد من انقلابه مع ان هذا مخالف للاجماع بل الضرورة ولو كان الشك غائبا بعد
الزوال بواسطة زوال مزيله وظهور خطائه في عدم امارة بعد الفراغ والدخول في الغير وافامر السابقة التي قررنا عدم
الفرق بينهما من هذه الجهة فهنا وجهان احدهما اندراج هذا تحت الشك الاثنائي فلا يدخل تحت القاعدة لان الرجل
مثلا اذا شك في اثناء وضوئه او غسله في وجود حاجب في وجهه او في اثناء طوافه او في كون ثوبه ساتر للعورة مثلا
لا وزوال شكه بتخيل انه رفع الحاجب بالمسح بيده وان الثوب ساتر لوجود اخر تحته فلما فرغ او دخل في غيره شك انه في
الحجب والستر من جهة تيقن عدم المسح باليد او عدم كونه مزيلا او شك في شيء منهما او تيقن عدم وجود ساتر اخر تحته
او شك مع ذلك في تحقق الستر لكونهما رقيقين ونحو ذلك في الشرائط والموانع في عبادة او معاملة فهو في الحقيقة
عود لذلك الشك الواقع قبل العمل او في اثنائه وليس هذا شكا جديدا حتى يدخل تحت دليل الشك بعد الفراغ و
ثانيهما ان يقال ان الشك الواقع قبل العمل او في اثنائه قد زال قطعا لعدم اجتماع المتناقضين وما حدث بعد ذلك شك اخر
لتحقق العلم بينهما ومجرد كون السبب واحدا او جعل الشك في الاثناء واعتراض هنالك ما نع عن بقاء الشك او ارتفع المانع المخيل
هنا لا يوجب دخوله تحت الشك المستمر للاحق لا الاحكام كما في المسئلة اشكل مما مر من تقدم السبب وتأخر الشك لان
ذلك يختص في فعليته بعد الفراغ بخلاف المقام فان الشك في الاثناء ايضا كما حصل بعد الفراغ ولم يستمر متصلا حتى هو
بوحدته والذي يقوى في النظر دخوله في دليل الشك بعد الفراغ وكون سببه ذلك السبب غايته الفرق وجود المانع و
فاذا زال عاد كما كان بعينه ممنوع الدلالة على الاتحاد وهو في الحقيقة متعدد ودعوى ان اطلاق النص لا يشمل مثل ذلك
مدفوعة بالشمول بل نقول ان اطلاق الصحيح كاد ان يشمل الشك المستمر كما ذكرناه لولا الاجماع والتعارض بينه وبين ادلة
الاخر لكن المسئلة عظيمة الاشكال ولو كان الشك عائدا غير مجانس فلا كلام في دخوله تحت القاعدة وكذا لو عاد مجانسا
بسبب اخر فان هذا ليس في الاشكال مثل ما عاد بزوال المزيل لان تعدد السبب والزمان يوجب تعدده وان اتحد المتعلق
وان امكن ان يقال هذا شك مثلا في الحجب او في تحقق الستر في الاثناء وبعد الفراغ غايته ان السبب كان شيئا فزال ثم انضم
الى سبب اخر فعاد لكن اشكاله ضعيف ودخوله تحت القاعدة قوي وكذا لو عاد ولم يعلم انه لعود السبب او لطريان سبب اخر
فانا متى ما ادرجنا الاقسام تحت القاعدة فالمشكوك لا يخرج منها نعم لو قلنا بان العائد بسبب زوال المزيل غير داخل تحت
القاعدة يجيء البحث هنا في الدخول والعدم من جهة تردده بين فردين متخالفين والتحقيق دخول المشكوك تحت القاعدة
العموم وخروج منه ما علم كونه بسبب زوال المزيل الموجب للعلم باتحادهما المدخل له تحت الشك المستمر وبقي المشكوك فبقوله

ولو كان الشك في الجزء او المانع او الشرط ابتداء او غايته باقيا مردد دون المستمر لما بعد خروجه في عبادة او معاملة
او انقلاع او ذبح او صيد ونحوه بعد الفراغ من دون دخول في شيء اخر مترتب ففيه وجهان احدهما منع دخوله تحت القاعدة
لوجوه احدها انقياد سؤال الصحيح والحسن بالدخول في الغير وثانيها انفساد الصحيح والحسن في الحكم والجواب بكون
الشك بعد التجاوز والخروج والدخول في الغير فلا يشمل غير الفرضين وثالثها دلالة مفهومهما بانه لو لم يكن
تجاوز دخول فالشك شيء يترتب عليه الاحكام وثانيهما ادخاله تحت القاعدة لدلالة الظاهر والاستقراء
واصالة الصحة وتعليل الخبرين وظاهر الموثقة العامة المؤسسة للقاعدة عليه اذ فيها كلما شككت فيه مما قد مضى
فامضه ولا ريب ان العمل بعد الفراغ منه وان لم يدخل في شيء اخر فقد مضى ودعوى انه لا يصدق المضي الا بالدخول
بشيء اخر لا يساعده العرف وينكره الوجدان نعم غايته انه مطلق يقيد بما في الخبرين من القيد لان التقييد اذا
قال العبد اذا رايت رجلا فسلم عليه واذا رايت رجلا عالما فسلم عليه يفهم منه التقييد وان الحكم في الرجل
العالم قلت ما سمعته من حمل المطلق على المقيد في الاصول لفهم العرف انما هو بعد العلم باتحاد التكليف فان
العرف يفهم التقييد لا حمل الخصوصية على الفضيلة ونحوه واما لو كان هناك خطابان قابلان لكونهما
مكلفا بهما فلا وجه للتقييد بان التسامح في باب عدم التداخل في الاسباب فلعل الشارع يكتفي في سقوط حكم
الشك بالمضي مطلقا ومع الدخول في غيره وفهم التقييد في هذا المقام لا ماخذ له قبل الطلاق فيما مضى وارد مورد
الغالب من الدخول في شيء اخر فلا يدل على ما اذا لم يدخل قلت ان اكتفيت في شيء اخر بمجرد السكون والسكوت
والحالة الخارجة عن العمل مطلقا فنعم الوفاق وهو الذي نريده مما مضى غرضنا من عدم الدخول في شيء اخر عند الدخول
في فعل وجودي غير ذلك بعد مستقلا في النظر بالنسبة الى ما مضى عرفا وان اردت من الغير المعنى الثاني فلا
نسلم ان الغالب ذلك فان الغالب بعد الخروج من العمل عدم الدخول فيما يقابلها عرفا ولنوضح في مثال مثلا اذا
فرغ عن صلوة او طواف وسعي او ذبح او صيد او وضوء او غسل او تيمم فليس الغالب بعد ذلك الشروع في اكل او
شرب وجماع او كتابة او قراءة او زيارة او نحو ذلك من الامور المستمرة من حال العمل الى ما بعده او الحادث بعده
بطريق انه موضع للعمل الثاني بعد ارتفاع قهرا ولو سلم الغلبة في الجملة فليس مما يوجب تشكيكا في الاطلاق او
وهنا فيه قيل يعارض باطلاقه مفهوم الصحيح والحسن الحاكم بانه لو لم يدخل في غيره فالشك ليس بشيء قلت ولا مفهوم
لذلك كما اشرنا ولو سلم له مفهوم فيظهر من المنطوق كما في مسئلة تحديد الكر والمسافة للقصر وتحريم الرضاع
ونحوه مما فيه تحديد بنوعين يحصل بينهما التفاوت فانه يعمل بالمنطوق ويخصص مفهوم كل بمنطوق الاخر وهنا ايضا
كل فان مفهوم الصحيح له فردان احدهما ما لم يمض ولم يدخل في شيء اخر والاخر ما مضى ولكن لم يدخل خرج
الثاني بالموثقة وبقي الاول تحت المفهوم وهذا الكلام كما يتم في الشك في الجزء او الشرط او المانع للعمل المستقل
بعد الفراغ عنه كذلك يشمل الشك في اجزاء الاجزاء وشرائطها وموانعها فلو شك في جزء من القراءة او مانع وهو
شرط مع الفراغ وان لم يركع وكذا في التشهد وان لم يقم ونحو ذلك من اجزاء العبادات والمعاملات لو شك في شرطها او
مانعها بعد الفراغ من الجزء وان لم يدخل في الجزء الاخر لانه شك فيما مضى اما سؤال زرارة في الصحيح من هذه الاجزاء بعد الدخول
في الغير انما هو سؤال عن الشك في اصل الاتيان مع عدم الاخلال جزء منه وشرط بل ظاهر العبارة مطلقة لانه قال شك
في الركوع وقد سجد وفي القراءة وقد ركع وهو اعم من كونه في اصل القراءة او في شرطها فيتقيد كلاهما بالركوع ونحوه
قلنا الاطلاق في الموثق فيقضي بعدم الالتفات ودلالة الصحيح لو كان فهو مفهوم مع انا نقول هذا التقييد يدل على ان فرض زراره

الشك في اصل الفعل اذ كان الشك في اصل الفعل قبل الشروع في اخر غير معقول لانه اذا شك انه قرء مع انه لم يركع لم
يكن هذا اشكالا بعد المضي ولما الفراغ اذ الفراغ فرع العلم باصل القراءة نعم بعد الدخول في اخر يقع الشك في ذلك واما
الشك في الجزء والشرط والمانع فيتحقق في القراءة فلو عرض له الشك في ان الفراغ وان لم يركع او بعد الركوع فلا انه محل
كلام وهو ان الصحيح قال اذا خرجت من شيء ثم دخلت في شيء اخر وظاهره العلم بالخروج والدخول وهذا لا يعقل
في الشك في اصل الفعل فان من شك بعد الركوع في انه قرء او لم يقرء فمن اين يعلم انه خرج من القراءة ودخل في الركوع
فانحصر هذا الخبر والحسن بل الموثق ايضا اذ ما لم يعرف اصل الايقاع لم يعرف ما مضى حتى يمضيه في الشك في الجزء من حيث
هو جزء بمعنى انه بعد الخروج من العمل التام او الجزء والشرط كالصلوة والقراءة والوضوء لو شك في جزء شيء من هذه
الاشياء او شرط من شرائطه او مانع من موانعه لا انه شك انه قرء او لم يقرء او توضا او لم يتوضا قلنا الظاهر من المضي
التجاوز ومضي المحل وتجاوز مقام الشيء الذي ينبغي ان يؤتى به لا مضي نفسه حقيقة وعلى هذا كلمة الفقهاء في باب الخلل و
يدل على وجود ما يفيد هذا المعنى عندهم من هذه النصوص فان من دخل في الصلوة وشك انه توضا او لم يتوضا او
وشك انه سمى او لم يسم شك فيما مضى اعتبارا وارتباطه بهذا الشيء الذي هو فيه فيكون بمعنى فوات مقامه ومحله
ذلك من شك في انه قرء او ركع او تشهد لا بعد الانتقال الى جزء فانه بعد شكا فيما مضى عرفا وان لم يدرك ان الشيء
المشكوك فيه مضى املا مع ان بقية الروايات التي وردت في العفو والاتيان مع بقاء المحل كلها عبر بهذه العبارة
رجل شك في القراءة ولم يركع قال يقرء مثلا او رجل شك في السجدة قبل ان يقوم قال يسجد وظاهر العبارة الشك في
اصل الفعل والعدم ولا في تخلف شرط من القراءة او وجود مانع او خلل في جزء اذ لا انعقاد السجدة والركوع ونحوه مع العلم
بالخلل في ذكره ونحوه فضلا عن الشك فيدل على ان المراد في هذين الصحيح والحسن الشك في اصل الفعل الذي يعتبر فيه الدخول
بالغير حتى يصدق المضي والفراغ اذ قبله لا يصدق المضي عرفا الا باتيان نفس الشيء حتى يمضي وهو مشكوك في الفرض او يمضي
محله وكلاهما منتفيان واما الشك في شرط الجزء او جزئه او مانعه في صلوة او غيره من عبادة او معاملة فلا يلتفت اليه
بعد الفراغ وان لم يدخل في جزء اخر لعموم الموثقة وشمول المضي مع نفي الاشكال في شيء وهو شك في الاتيان باصل الواجب
وعدمه لا في الخلل في ذلك بمعنى الشك في العمل المستقل الذي لا ارتباط له باخر بجزئية او شرطية او نحو ذلك فانه لو كان له
ارتباط فقد ذكرنا انه مع التجاوز والمضي الذي يتحقق بالدخول في شيء يترتب عليه لا يلتفت الى الشك في اصل الوضوء والغسل
اثناء الصلوة او الطواف ونحو ذلك من الشك في الاتيان بالشرائط في اثناء المشروط المتعقب للمقارن لعدم صدق التجاوز
فيه وكذا الشك في اصل الاتيان باحد الاجزاء المترتبة بعد دخول في اخر لانه قد فات محله واما العمل المستقل من حيث هو كذلك
كالو شك انه صلى ام لا او حج او كفر او صام او ادى الزكوة والخمس او طلق او نكح او نحو ذلك فنقول ان هنا صورتان يكون العمل
المشكوك فيه من الموقتات كاليومية وصوم رمضان وتارة يكون من الفوريات كالحج واداء الزكوة واداء الدين ونحو ذلك والثالث
من الواجبات الموسعة المطلقة ما دام العمر وتارة من المباحات التي متى ما اراد المكلف ايجاده كالعقد ونحوه وهذا القسم فيما
قسم يترتب عليه اثار شرعية ويشك بعد تلبسه بالاثار وقسم قبل تلبسه اما الموقت فان كان الشك في اتيانه مع بقاء
وقته فليس داخلا تحت القاعدة والاصل عدم الاتيان لانه غير ماض لا لفوات محله اذ محله وقته ولا
للاتيان به اذ المفروض عدم العلم به وان كان بعد خروج وقته كمن شك بعد رمضان انه صامه
ام لا او بعد طلوع الشمس انه صلى الصبح ام لا فلا يلتفت عملا بعموم الموثقة لانه داخل فيما مضى والوجه واضح
وفي الالحاق الموقتات العادية بالشرعية كما لو جرت عادته بالاستبراء بعد البول بلا فصل فبعد التجاوز شك نظر

ولا استبعاد لاتحاد التعليل لكنه مشكل واما الفوريات مع بقاء زمن الفوريات لا كلام في عدم الدخول واما مع
القوات لكن شك بعد مضي سنين من عام الاستطاعة انه حج ام لا او بعد ايام من مطالبة الديان انه ادى دينه ام لا ففي
تنزيل ذلك منزلة الموقت وعدمه وجهان والاقوى انه لا ينزل منزلته ولا يصدق عليه الفوت اذ الفورية قابلة للتجدد
اذا فاتت كما قرر في محله واما الموسعة المطلقة فعدم دخوله في القاعدة واضح لكن شك في اداء صلوة الزلزلة او قضاء
صلوة فائتة على القول بالموسعة كما هو الاقوى واما المباحات من العقود والايقاعات فان كانت متلبسة باثارها
كما لو كانت الزوجة في حبالته والماكول في بيته ونحو ذلك وشك في انه عقد عليها او اشتراها او لا بل هي غير معقود
والمال مال الغير ونحو ذلك دخل في القاعدة لانه بعد لهذا الاثر الشرعي تماما قد مضى فلو لم يلتفت لكان فعله
صحيحا وكان ينبغي كونه فاعلا لما هو خلاف الحق في الواقع والتعليلات والنصوص ابينة في ذلك وان لم يكن ثمار كما اني
بين في معرض البيع او الزوج ولم يحدث فيه حدثا وشك في العقد وعدمه فالاصل العدم لعدم صدق المضي والفوت
هذا تمام الكلام في ضبط الاقسام وتنقيح القاعدة حسب ما ساعدنا المجال على الاستعجال ولم يخرج عن هذه
القاعدة سوى باب الوضوء في الاجزاء اذا شك في الاثناء وفي الشرائط ايضا في وجه لصحيح الخبر المعقود **عنوان**
من الضوابط اللازمة المراعاة في ابواب الفقه ان الاحكام تتبع الاسماء وذكر الفقهاء في المطهرات ان الاستحالة
من المطهرات وذكر الاصوليون ان الاستصحاب يشترط فيه بقاء الموضوع وقد اختلط هذه المباحث على طائفة من
المتاخرين ونحن وان لم نكن في صدد ذلك لكن نذكر كلمات مختصرة هنا مقدمة على ما نريده من الاشارة الى بعض
فنقول معنى قولنا ان الاحكام تابعة للاسماء ان الادلة الدالة على بيان الاحكام لما كانت لفظية او ايلة الى اللفظ لا
بد له فلابد من التعبير عن موضوع ذلك الحكم بلفظ من الالفاظ اذا عبر عن ذلك بلفظ فتارة نعلم ان خصوصية هذا اللفظ
لها مدخلية في هذا الحكم لا بمعنى ان غيره لا يثبت فيه هذا الحكم بل هذا الشيء متى ما لم يصدق اسم هذا لم يثبت فيه هذا الحكم
وتارة نعلم ان هذا الاسم لا خصوصية له في اصل الحكم وانما الحكم لامر كلي وهذا فرد من افراده عبر به اما لانه موضع
الحاجة او لانه غالب الافراد ولعلو مثبته ببيان حكم غيره او نحو ذلك وتارة نشك في مدخلية الخصوصية وعدمها
ولنوضح ذلك كله في مثال حتى يتضح الامر مثلا اذا قال الشارع البول نجس والكلب نجس علمنا ان هذه النجاسة لهذا
الاسم فلو ازيل عن هذين الجسمين هذان الاسمان لكون البول ماء بالاستهلاك او كون الكلب ملحا او ترابا فلا
نجاسة في ذلك واما في قوله الناصب نجس واليهودي نجس والنصراني نجس والمجوس نجس علمنا من خارج ان الكافر نجس و
هذه كلها من افراده فلا مدخلية لخصوص اليهودية في ذلك ولو انقلب اليهودي نصرانيا او صار كافرا اخر لا اسم له
عنوان من الاخبار لقلنا بانه نجس وكذا لو قال ان الثوب اذا لاقى نجاسة او القطن اذا لاقاه او الطين اذا لاقاه كان
نجسا علمنا ان هذه الاسماء لا مدخل لها في ذلك وانما المدار كونه جسما لاقى نجاسة وان ورد في الروايات باسماء
على حسب الحاجات وفي قول الشارع الماء اذا كان كرا لا ينجس بالملاقاة نشك في انه اذا انجمد فصار ثلجا هل هو كالماء او لا من جهة انا
لا ندري ان الحكم للفظ الماء او لهذه العين الخاص كيف كان وكذا في عصير العنب وعصير الزبيب ونحو ذلك فنقول انا
علمنا فيه عنوان الحكم من خارج عاما او خاصا فهو المتبع اذ يصح الاسم المعلق عليه الحكم ذلك الذي فهمنا وان عبر
في غيره مقام باخص منه ويزوال ذلك الاسم يزول الحكم المتعلق به من جهة هذا الاسم وان يحق من جهة اخرى فان لم يعلم
خلا نطهر من هذه الجملة وان تحقق نجاسته مع ملاقاته نجس ونحوه وما شككنا فيه فاللازم اتباع ذلك الاسم الذي عبر
به في دليل الحكم وعلى الاقسام الثلثة فالحكم صار تابعا للاسم لا لمسمى الموجودات والاعيان الخارجية مطلقا بل الاسم

الذي علمنا

الذي علمنا من خارج او تعبدا من ظاهر اللفظ انه موضوع الحكم اذا عرفت هذا فاعلم ان ما صرنا اليه من طهارة النجاسات
والمتنجسات بقيها باحالة النار رمادا او دخانا او لبنا قاعدة تبعية الحكم للاسم وان جاء في بعض افرادهما او لعكسه الاستحالة
مع زوال الاسم مطلقا حتى يرجع الى قاعدة الطهارة وان كان بحثنا في بعض الفروض بل انما هو لدلالة تعبدية فامنع على طهورية
النار فراجع ما حققناه في مطهرات الحياض المتوعد شرحنا على المختصر حتى يقف على تنقيح المقام بما لا مزيد عليه وهو
الظاهر من اصحابنا ولهذا ترى بعضهم الى الفحم والخزف والاجر والجص ونحو ذلك بل ترى الشيخ ذهب الى خبز العجين النجس وهذا
كله مما دل على مطهرية النار ولا ربط له بمسئلة الاسم والاستصحاب في الاستحالة نعم مطهرية الاستحالة ماخوذة من
من القاعدة ومدارها على تغير الاسم الذي هو عنوان الحكم سواء علم من قرائن خارجية او اخذ تعبدا من النص وقد ردوه
في الخمر بقيهمة الى هذه القاعدة ومبناها على العبرة بالخروج عن اسم الخمر وتخليل خمرا عن نرتب فروع مطهرية النار على
الخروج عن الاسم او فهمه في اضطراب لم يتمسكوا من التخلص والخروج بانه كيف يصير النجس او المتنجس رمادا فيطهر مع انه في
الثاني موضوع الحكم الجسم الملاقي للنجاسة والرماد جسم كذلك وان وجد من ذلك زوال اسم الخشب فمثالنا الخبز والخزف
ونحو ذلك وان اريد انسلاخ الحقيقة فالضابط فيه اي شيء فان اريد الاثار والصفات فلم لا يطهر اللبن بصيرورته
جبنا ونحو ذلك والعصير المتنجس بصيرورته دبسا والحل ان مسئلة النار للدليل معم باب الاستحالة على هذه القاعدة
ومبناه انقلاب الاسم الذي هو المعلق في الحكم ومثل هذا لا يختلف يحتاج الى تعب في ضبطه واما الاستصحاب فراجع
من صرح بعدم العبرة بالاسم فيه تمسكا بان القطن النجس اذا صار غزلا او ثوبا او غير ذلك وصار العجين خبزا او
دقيقا فلا ريب في جريان الاستصحاب لعموم المقتضي وعدم المانع ومن صرح باعتبار الاسم فيه ولذا لا نستصحب نجاسة
الكلب بعد الملحية والعذرة بعد الترابية كالفاضل المعاصر والمحقق المدقق المولى احمد النراقي في عوائده لفظي انه لم
من لم يعتبر الاسم يريد به الاسماء الخاصة التي لا يدور الحكم مدارها كما نبه عليه ما ذكره من الامثلة ومن اعتبر الاسم يريد
عنوان الحكم المعلوم من تتبع الادلة ولا ينبغي ان يكون مثل ذلك مطرحا بين الفضلاء اذ بقاء الموضوع في الاستصحاب
شرط قطعا وليس المراد بالموضوع الا ما هو عنوان الحكم الذي ذكرنا في كون الاحكام تابعة للاسم فليس الاسم شرطا
في الاستصحاب بالمعنى الذي ليس شرطا في قاعدة لحوق الحكم وشرط فيه بالمعنى الذي ذكره والمراد بموضوع الاستصحاب
ابقى ذلك الاسم والعبارة الجامعة للاسم والموضوع ما نقول في ابواب الفقه ان الاحكام تتبع عناوينها وان شئت
توضيح هذا المدعى فارجع الى باب النكاح والرضاع ومتشتتات العلامة عن قاعدة الرضاع وما ذكره في حلها من
تاخر عنه فتدبر وتبصر وحيث انجر بنا الكلام الى باب الالفاظ فنذكر هنا قواعد كلية مشتركة بين ابواب
الفقه يعم نفعها الاصل هذا الفن وطالبيه فنقول الموضوع الذي تعلق به الحكم من الشارع ابتداء او بواسطة
المكلفين له عنوان في معاملاتهم اما ان يكون مشتركا مع غيره في شرط او جزء او لا وعلى التقديرين قد يكون هذا
محدودا من اصل الشرع مضبوطا وقد يكون محدودا على الثاني وقد يكون مما ينبغي ان يرجع اليه في فهمه من العرف والعادة
او اللغويين غير مختلف في ذلك وقد يكون فيه خلاف فيحتاج هنا الى تحرير اربع ضوابط **الضابطة الاولى**
اذا كان الموضوع الذي تعلق به الحكم في الشريعة تكليفيا او وضعيا مشتركا بينه وبين موضوع اخر مغاير له في الحكم سواء
كان هذا الموضوع من الافعال الصادرة عن المكلفين او من الاعيان الخارجية او ما هو بمنزلة الاعيان وبعبارة اخرى
الموضوع الخارجي فهنا يتحصل صورتان احدها ان يكون لهذا المشترك ظاهر ينصرف اطلاقه وخلوه عما يعين
المراد الى احد الفردين وثانيهما ان لا يكون له لنفسه ظاهر كذلك بل يحتاج تعيينه الى معين من خارج والاول

قسمان احدهما ان يكون ذلك الظاهر قابلا للانصراف بمجرد النية والقصد بحيث ان اهل العرف مع اطلاعهم على
هذا القصد يقولون انه كذا ويطلقون عليه عنوان ما اراد الظاهر حقيقة وثانيهما ان يكون انصرافه بضميمة شي خارجي ملحقة
بالقسم الاخر وان لم يكن هناك قصد بنية وهذا ايضا قسمان احدهما ان يكون للمعين الخارجي بحيث لا تعارضه النية بمعنى انه
لو كان قصد خلافه ايضا لم يؤثر بل يصرفه ذلك المميز الى ما يقتضيه وثانيهما ان يكون المعين لا يعارض النية بمعنى
انها لو تعارضا يتبع الصدق العرفي النية دون المميز الخارجي والذي لا ظاهر له ايضا اقسام احدها ان يكفي بتبعيته بانه
وليس هنا مميز اخر وثانيها ان له مميز اخر ولا ينفع فيه النية بدونه وثالثها ان يكون يمكن تمييزه بالنية وبالمعين الخارجي
ايضا ايا ما كان ورابعها ان لا يتميز الا باجتماعهما معا وبدونه مجمل والثالث اقسام احدها انه اذا تعارض القصد
مع المميز الخارجي غلب النية وثانيها انه مع التعارض يغلب المميز الخارجي وثالثها انهما يتكافئان ويبقى الفعل بعد
ذلك مشتركا فهذه اصول الاقسام المتصورة في المقام والذي ينبغي اولا ذكر جملة من الموارد حتى يتنبه بذكرها
الى تطبيق الصور والاحكام الاتية منها الاعمال المامور بها من صوم ووضوء وغسل وتيمم وتطهير وتزويج ونذر او
صلوة او حج او شي من افعالها او جهاد او عقد او ايقاع او حد او تعزير والحاصل جملة الاعمال الصادرة من
المكلف الذي تعلق به الحكم التكليفي او الوضعي فانها غالبا مشتركة بين المامور به وغيره اما بنوع او بوصف او بكم
او بكيف فالذي يريد ان يترتب عليه الاثار من ثواب وامر ونهي فلا بد من اتيان السبب المجعول بحيث يصدق
عليه ذلك الخطاب الجاعل للحكم وبعبارة اخرى يندرج تحت العنوان الماخوذ في الشرع ويجي في ذلك الاقسام
المذكورة فعليك بالتامل في تطبيقها حسب ما وافقها من الموارد ومنها كتابة القران والاسم الله والانبياء
ونحو ذلك الذي يحرم على الجنب والحائض فان كلماتها مشتركة بينها وبين غيرها ومنها البسملة التي هي اية
مثلا من سورة مشتركة فاذا وجب سورة في الصلوة فهل يجب تعيين البسملة ام لا ثم انه يتعين باي شي ومنها
اواني الفضة والذهب يحرم عملها واستعمالها فان من يعمل شيئا من ذلك له ان يعبره كرة او قنديلا ونحو ذلك
ثم هل يكون بنفسه ومميزه او بالقصد وبهما على ما فصل ومنها الات اللهو والقمار وهياكل العبادة التي يجب
كسرها واتلافها ويحرم عملها ويجب اتلافها على وجه غير بعيد فانها ايضا واقسامها واستعمالها وبيعها ونحو ذلك
والكلام فيه كاواني الذهب ومنها الصور المجسمة التي يحرم عملها ويجب اتلافها على وجه غير بعيد فانها ايضا في اول
امرها مشتركة يجري فيها الكلام السابق ومنها التزين بالحناء والخاتم في الاحرام ام فانه في ذاته مشترك بين الزينة
والسنة ومنها التكبير والتلبية القابلة لكونها للاحرام وعدمه وكان هذا داخلا في عموم ما ذكرناه اولا لكن ذكرناها
بخصوصه لتعلق بعض المباحث بهما ومثله التسليم المخرج للصلوة ومنها الوطن الذي يتعلق به الاحكام الشرعية في السفر
والاستطاعة ونحو ذلك ومنها سفر المعصية والطاعة المنوط بهما الترخص وعدمه وكذا المحرم وعدمه ومنها
كلب الماشية والزرع والصيد الذي يتعلق به الاحكام الممتازة عن سائر الكلاب في المعاوضة والاقتناء والنجسه
ومنها الاعانة على الاثم والظلم ومنها تعظيم شعائر الله والاهانة فان الافعال مع شدة اشتراكها يشكل تمييز
هذه الموضوعات ومنها التدليس المحرم في امتلاء الاكياس وغيرها ومنها الالتقاط والاحياء والحيازة القابلة
للتملك وعدمه وكذا الاصطياد وقس على ذلك نظائرها الواردة في ابواب الفقه من كل فعل او عين ونحوه قابل
للاحتمالين المختلفين في الحكم فنقول اذا كان لذلك الفعل او العين ظاهر ينصرف اليه اطلاقه بحيث لا ينصرف عنه
صارف صلاة واسآة كاحراق جسد امرء مسلم والقاء النجاسات على الضرايح والمساجد المعد دعوتها من الاقدام
يحرم قراءتها على الجنب

والكاتب في ديوان الظالمين والراعي لهم في امورهم بحيث يعد عرفا معينا على ظلم فلا كلام في تعلق الحكم وهذه المرتبة
في الحقيقة خارجة عن المشتركات وان كان الفعل او العين في ذاته مشتركا قابلا لغيره ايضا وقس على ذلك كل مرتبة من
المشتركات السابقة لو وصلت الى هذه المرتبة وان كان له ظاهر في نفسه لكن لو كان صارف يصرفه من خارج ومن
نية فذلك ايضا يتعلق به الحكم بمقتضى ظاهره ولا يحتاج الى مشخص بل يحتاج الى عدم وجود مغير وعلى هذا يتفرع الاتيان
بكل مامور به عند صدق الخطاب به وان لم ينو به شي خاص وكل اجزاء كل عبادة وشرائطها من صلوة وحج ووضوء
وغسل وتيمم واعتكاف وصيام رمضان فان كل جزء من اجزاء هذه العبادات وان كان قابلا لامور كثيرة ولكن النية
الاجمالية المتعلقة بالمجموع المركب في اول الامر يوجب ظهور كل جزء وشرط في محله في كونه من هذه العبادة وان لم ينو
الجزء فلا يحتاج في الركوع وفي الطواف ونحو ذلك وحركات السعي وغيره نية خصوص الانحناءات والحركات وبهذا
يتفرع بطلان العبادات بزيادة الاركان وان لم ينو مثلا كونه ركوعا لان هذه الهيئة في الصلوة ظاهرة في
الركوع ومثل ذلك في وجوه الظاهر كون العادة للرجل قراءة سورة التوحيد فان اطلاق البسملة ينصرف اليه وكذا لو
الرجل كاتبا للقران في عادته فكل حرف يكتب في الورق المعد له وان لم يقصد فهو قران وكذا المعتاد لعمل الة
اللهو والقمار وعمل الصور المجسمة وهياكل العبادة او السفر لقتل او نهب للمسلمين والكلب للحيازة او اصطياد والمعتاد
على تكبيرة واحدة في صلوته فان العادة يصير الشي المشترك مما له ظاهر وهو ما وافق العادة ولا يحتاج بعد ذلك
الى انضمام مميز خارجي محقق للاسم او نية فان بمجرد الشروع ولو غافلا عن القصد يصدق الاسم ويلحق احكامه ومثل ذلك
الاستيجار على عمل او نذر ذلك وامثال ذلك مما يكون موجبا للانصراف ونحو ذلك نسج شي من شعائر العبادة
الحسينية او الضريح او جدار المسجد او نظائر ذلك مثلا بذكره او جعل شي من ذلك في مقعد فانه ظاهر في الاهانة
الا ان يصرفه صارف وكذلك عمل شي من الات المحرمة بحيث يصدق عليها اسمها وهالوحلي وطبعه فانه ظاهر في ذلك
محرم الا ان يعارضه شي اخر ولو عارض هذا الظاهر الحاصل من نية اجمالية او عادة او عقد او صدق صوة عرفية
كما فصلناه نية معتبرة لذلك فهو المتبع كمن قصد في صلوته الانحناء لقتل حية او عقرب او قصد المعتاد للعمل خلاف
عادته من اول الامر في جميع الامثلة المذكورة او نوى فيما يصدق بظاهره الاسم شيئا اخر كقصد الشفاء من التربة
مسح الضريح بذلك او قصد تسوية تلك الالة شيئا اخر وان كان في اثناء العمل لكون كل فان عمل القنديل بنية
من عمل اثنين وكل الكرة وقس عليه سائر الالات فلو كان قصد العامل مخالفا لذلك فلا باس وكذا الوارد في بلد
اخر لو قصد به الاستيطان على الدوام اذ العرف بعد الاطلاع على قصده لا يسمونه بذلك الاسم حقيقة لان العرف
يسمونه بذلك ومع ذلك فلا باس به لانا قد بينا في القسم الاول ان ما يعد اهانة عرفا مثلا حرام ولا ينفع فيه
تغيير القصد اتباعا للمدلول الدليل وعنوان الحكم وكذا لو حصل نية قهري يوجب الخروج عن هذا الظاهر كمن اشتغل بما
يكون صورة جزء عبادة لكنه غيره كمن اشتغل بما يكون صورته جزء عبادة لكنه غيره بالحاق شي اخر به وكذا لو ابتدأ البسملة
بسورة اخرى فان لحوق السورة يجعل البسملة من نفسها فصلا عرفيا ولا يحتاج الى ان ينوي البسملة من سورة القدر ونحو ذلك
وصل المشترك من القران بما يختص به فان المجموع المركب يعد قرانا ويلحقه احكامه وصل الالات المحرمة بما يخرجها عن اسمها
وكذا المحرم شي من المساجد او المشاهد اذا اقترن بامارات التعمير وان لم ينو به شي من ذلك والبقاء في بلد اخر بحيث يعد
الاستيطان ولو عاد باعن النية او الحق بالكلب ما يشبه ونحوها او تصرف في الحمى والحاز فصرفا ظاهرا في الملك فان
ذلك كله كافية في لحوق الاحكام ولو تعارض النية والمميز الخارجي كمن نوى البسملة لسورة وقرء غيرها او قصد عدم

الاستيطان لكن طالت المدة او قصد تسوير شيء من الالات المحرمة فانفصل بما اخرجه عن الاسم وقصد غيرها فصار معهد
تماما يطلق عليه الاسم وان نوى عدم الملك في تصرف ما يدل على التملك او قصد باعانته دفع الظلم الكلي وتم ما يوجب
اعانة على الظلم ونحو ذلك او نوى في المشترك عدم القرابة وكلها مما يوجب صدق القران فالذي يقتضيه النظر ان
في الاعيان الخارجية كالالات والكلات ونحوها كالكتابة والقرائن بالنسبة الى الاحكام الوضعية والتكليفية المتعلقة
بها انما يتعلق بحسب المميز الخارجي وفي نفس الافعال المشتركة فلا ريب في اعتبار النية في ذلك اذا لم يكن له مميز خارجي فلا
يتحقق الموضوع الا بذلك وكثير من الامثلة التي ذكرناها هنا واغلب ابواب الاحكام التكليفية يدور مدار هذا
اذ الغالب عدم وجود مميز خارجي للافعال فتدبر وان كان له مميز خارجي ايضا كنصر في المجي كيفية تدل على تملكه كان
بناء ونحوه ومما يعلم من ملاحظة ما ذكرته في ما لو ظاهر اذ الظاهر الذي فرضناه انما هو لامور عادية من عادة
ونحوه والا فما ذكر في هذه الموارد كلها داخلة فيما لا ظاهر له فالظاهر كفاية المميز ايضا في لحوق الاحكام الشرعية ولا
حاجة في ذلك الى النية لصدق الاسم الموجب للحكم تكليفيا او وضعيا والكلام في صورة اجتماعهما متطابقين واضح
لوجود المعين ظاهرا وباطنا واما مع التعارض فيظهر حكمه مما مر فتبصر وتدبر في الموارد حتى يتضح لك حقيقة الامر

الضابطة الثالثة الذي ورد له تحديد في الشرع فهو اقسام منها ما حدد بالزمان كيوم التراوح والرضاع و
مسافة القصر وحول الزكوة وسن البلوغ وسن الياس واقل الحيض واكثره واقل الطهر واكثر النفاس وثلثة ايام المشتبه
الموت وعشرة الاقامة وثلثين التردد وثلثة الرباط واربعينه واستبراء الامة خمسة واربعين يوما وثلثة خيار الحيوان
والصبر ومهلة الشفيع وخيار التاخير وسنة العنين وتعريف اللقطة واقل الحمل واوقات العدة ومدة تربص الايلاء و
احوال الدية ونحو ذلك الاجال التي تجعل للديون والسلم ولخيار الشرط وغير ذلك من الاجال التي يقصد بجعل
المكلفين برخصة الشارع لهم في ذلك ومنها ما حدد بالوزن كالكر والارطال وصاع الغسل ومد الوضوء والدينار
في كفارة وطي الحائض ودراهم الكافور ومد الصدقات في مواضع ونصاب النقدين والغلات وصاع الفطرة وبعض
كفارات الحج وبعض خصال الدية كالدراهم والدنانير ومنها ما حدد بالمساحة كالكر وبعد البالوعة بالاذرع ومساحة
اعضاء الوضوء والتيمم واوقات الصلوة والنوافل بالمثل والمثلين والاقدام وبعد الرجل والمرأة بعشرة اذرع في الصلوة و
مسافة القصر ومسافة حضور مكة والخروج عنها بالنسبة الى الحج وتباعد امي الجمرة وفراسخ التلقي وحد الحرم ومنها ما حدد
بالعد كدلاء البئر ونصب الشاة والابل والبقر وبعض الكفارات وبعض خصال الدية كالابل والحلة واعداد الرضعة
واعداد الطواف والسعي وغير ذلك وتارة يكون بغير ذلك من التحديد بالهيئة ونحوه كتحديد الركوع ببلوغ اطراف
الاصابع الى الركبة ونظايره وهنا مباحث الاول ان السر في هذه التحديدات كما قررناه في مقامات خاصة في شرحنا
على المنافع المسمى بالحياض المترعة ليس بخصوصية في هذه المقادير بانفسها غالبا بمعنى ان الكر مثلا عنوان لكثرة الماء وهو
وعدم الانفعال والسنة في التعريف من جهة شدة الاهتمام بالوصول الى المالك وفي العنين من جهة احتمال القدرة على الجماع
في احد الفصول والمقامة والمسافة في القصر لحصول المشقة والتحريم في العام لاجل عدم الضرر بصاحبه ونظير ذلك في اغلب
هذه التحديدات وليس غرضنا من هذا الكلام ان التحديد غير معتبر بل المدار على حصول العلة بل المقصود ان المصالح الواقعية
على ما يفهم من تتبع الموارد ليست منوطة على الحد الخاص بل شيء يمكن حصولها بالاقل وبالاكثر كما لا يخفى على المنصف
ومعلوم للفقيه ان غرض الشارع اولا وبالذات ليس في هذه التحديدات بل الغاء الخصوصية وتعلق الحكم على الفرض العام
ويرشد الى ذلك تعليل النصوص والفتاوى لها في هذه المقامات بعلامات ومناسبات الى بعض النصوص بسياق

وفي الفتاوى بطريق الحكمة وسر جعلها لهم لحكمه مع استنكالهم به وظهوره من النص من باب التعليل الماء نحوا من طريقة
الشارع عدم احالة الاحكام على مثل هذه الامور الغير المنضبطة وقد خالف في هذه التحديدات جماعة من الاصحاب في
بعض المقامات لنا بار جوعا الى ما هو المعلوم من القاعدة والتعليل وطرحا للخصوصية حتى ان الكاشاني في باب الكر حيث
جعل الميزان في الانفعال التغير والعدم كما استفيد من النص والاجماع وجعل الكرية كاشفة عن التغير وعدم التغير وكذا
قول الشارع لا ينجسه شيء اي لا يغيره وان شئت تفصيل كلامه فراجع ما كتبناه في المياه وجعل الفاضل العلامة باب الحريم
مبنية على عدم الاضرار والغي خصوصية الاذرع المحدودة في الشرع المفتي بها عند فقهائنا ونظير ذلك خالفه بعضهم
في البئر والبالوعة وفي سنة التعريف حيث جعل الميزان الياس من المالك ولا ريب انه يمكن ابداء مثل هذا الاعتبار
المناسب في هذه التحديدات سيما فيما ورد العلة في ذلك كمسألة العدة والاستبراء ونظيرهما فتدبر ولا ريب ان هذه
العلل على ما يتجه في النظر القاصر هو الباعث على هذه الاحكام ومع ذلك لا نقول بمقالة مثل العلامة في الحريم والكاشاني
في الكر ونظايرهما في غيرهما بل نتعبد بالتحديدات وفاقا للاعيان نظرا الى انا علمنا من الشارع انه لما راى ان المكلفين
بحسب اختلاف الامزجة والنفوس متبددة واراؤهم في الاحكام غالبا بين افراط وتفريط والذي يعتدل قواه ويستوي كما
في ذلك قليل لا تناط الاحكام بمثلهم جعل الشارع هذه الحدود حسما لمادة التشاجر والتنازع وحفظا للنفوس عن طرفي
الوسواس والمسامحة فان الشارع مثلا لو اناط حريم البئر بعدم الضرر فواحد يقول هذا غير مضر وبعض التنازع وواحد لكونه
محتاطا في دينه يمكنه احداث عمارة من وسوسته نفسه بان ذلك لعله ضرر ولو اناط غسل الوجه بالعرف فاهل
المحتاج كالتوابد خلون اذانهم ونصفا من رؤسهم ومع ذلك لا يظنون تبرأها باسامحة يقتصرون على العينين والانف
والخد فمن قد عنت الحكمة الى ان الشارع يلاحظ احوال الغالب من الامزجة والنفوس والابدان والاراضي وغير ذلك مما
علق عليه الحكم ويجعل للموضوع حدا محدودا وان كان السبب النفس الامري للحكم قد يوجد باقل منه وقد لا يوجد بذلك
الحد بل يحتاج الى الازيد لكنه الغاها الشارع لعدم الانضباط ولاحظ الغالب وحدده بذلك كي لا يتجاوزه المتعدي
ولا يقصر فيه المتسامح فصار هذا التعبد في قاعدة كما يوجد في ابواب الفقه قاعدة في تعبد صرف نظرا ولا يعلم وجهها
والمقام معلوم الوجه واضح القاعدة اخذ فيه التعبد بالعرض فتدبر في هذا الكلام تنحل لك الاشكالات في اغلب المقامات
منها درهم الدية ودينارها مع التفاوت الفاحش في زماننا مع ان المعلوم ملاحظة الشارع كل عشرة بواحد ونحو
من شبهة المتاخرين وفي كثير من موارد التحديدات والله الهادي **الثاني** ان هذه التحديدات قلها بل كلها
تحقيق في تقريب وبالعكس فان المراد واحد والاول انسب بالتعبير كما يظهر من ملاحظة معانيه والمراد ان هذه الحدود
ماخوذة على سبيل التحقيق والمداقة فلو نقص ما حدد بالزمان مثلا كما في الامثلة السابقة ساعة مثلا فضلا
عن يوم فضلا عن ايام لم يتعلق به الحكم اتباعا لظاهر التحديدات المحمولة على الواقعية الحقيقية وكذا لو نقص المحدود
بالمساحة باصبع مثلا فضلا عن شبر فضلا عن ذراع فضلا عن ميل وكذلك لو نقص المحدود بالوزن بمثقال فضلا
عن مد فضلا عن رطل فضلا عن صاع ومثله لو نقص ما حدد بالعد بنصفه وثلثه فضلا عن الواحد التام وقلت
لو يؤخذ هذا التحديد الا من ظاهر اللفظ ولا ريب ان قوله تعالى الف وستمائة رطل او ثمانية فراسخ او عشرون يوما او
سبعون دلوا ونحو ذلك يتسامح فيه في العرف بمثل هذه النقائص التي مثلت فينبغي احتساب الكسور القليلة التي يتسامح
فيه العرف فيها ما كالساعة من اليوم واليوم من الشهر والاسبوع بل الشهر من سنة او سنتين والاصبع من ذراع او شبر
او اشبار والذراع والاذرع من الميل والميل من الفراسخ والمد من صاع والواحد من الف ونحو ذلك واخذ هذه

كلها بالدقة والتحقيق لا دليل على ذلك في شيء مما بعد فهمه لعرف ولان هذا الكلام يتم فيما له اسماء خاصة
من المقادير المقدرة بها كالاصبع والشبر والذراع والميل والفرسخ واليوم والشهر والسنة والمد والرطل والصاع و
نحو ذلك واما ما كانت لمراتب باضافة العدد الى ذلك المقدار حتى تتزايد كقولك عشرون شبرا او اربعة الاف
ذراع او اربعة وعشرون اصبعا او عشرة امداد والف ومائة رطل وخمسون يوما ونحو ذلك فلا لانا نرى العرف
لا يطلقون على ما نقص من الف ذراع واحد اما زاد بعشرة الاف وان اطلقوا عليه الميل وكذا لو نقص اصبع احد الاربعة و
عشرون وان قيل عليه الذراع فدعوى هذا الكلام في المكسوف على اطلاقه في غير محله اذ لا انفرد من هذه
التحديدات ورد في الشرع من القسم الثاني دون الاول بل الغالب ذلك واذا لم يجر هذا الكلام في نحوه والحقنا
الملحق به بعدم القول بالفصل فان قلت الحاق الموضوع بعدم القول بالفرق لا وجه له قلت غرضنا انه لو لم يثبت عقد
الموضوع من احد الطرفين فيقى الحكم متمسك بعدم القول بالفرق فان قلت معلوم ان هذا في طرف الملحق به لعدم
امكان المسامحة وعدم جريان طريقة اهل العرف فيه في طرف الملحق معلوم خلافه قلت هذا غير قادح في ...
ما لم يثبت في الثاني الاعمية وثانيا نقول لا ريب ان المعنى اللغوي في هذه الالفاظ انما هو ما يوافق المقدار بالتحقيق
كما هو المصرح به في كلام اللغويين بل الظاهر اطباقهم على ذلك وهذا التوسعة في العرف اما من باب المجاز والنقل او
الاشتراك لفظا اذ الاشتراك المعنوي في اللغة معلوم الانتفاء بل لا يكاد يبادر فيه متنازع وثبوته في العرف اخل
تحت النقل اذ يكون من باب نقل اسم الفرد على الكلي ولا ريب ان المجاز لو قطعنا النظر عن الامارات اولى من الاخيرين
كما قرر في محله وثالثا لنا نقول ان لفظ المجاز بل الاصالة عدم النقل والوضع الجديد وصحة السلب في العرف عن الناقص وبها
التام منه وعدم اطراد اطلاقه على الناقص في كل مقام وفيه كلام وشيء من ذلك لا يخفى على المتدبر فاذا ثبت المجاز
فالاصل في الاستعمال الحقيقة حتى يظهر خلافه فان قلت هذا مجاز شايع وفي ترجيح الحقيقة عليه كلام مشهور و
اختلاف عظيم قلت وصوله الى هذا الحد ممنوع ثم مكافئته للحقيقة حتى يتوقف مع عدم القرينة غير مسلمة فضلا عن ترجيحه
عليها بل الحق تقديم الحقيقة والكلام موكول الى محله ورابعا نقول ان الشارع اذا علق الحكم على شيء محدود فقد دل
بقيد دخول ما يساوي الحد تحقيقا تحت الدليل فيترتب عليه احكامه واما الناقص فلا اقل من الشك في دخوله فالمرجع
القاعدة او الاصل بحسب مقامه نظير التشكيك في المطلقات بل هو منها وخامسا قد قررنا ان سر هذه التحديدات انما
هو الخلاص عن الوسوسة ولا ريب في ان انطباقه على التحقيق في اصل المقدار حاسم لهذه المادة بخلاف الابتناء على المسامحة
العرفية فلا بد من هذا نظير ما قلناه في القرائة بالنسبة الى هذه التغييرات التي في السنة عوام العرب وخواصهم ذا التزايد
ونحو ذلك مقطوع العدد واما المراد من ان التحقيق في تقريب ان غالب ما يعلم منه هذه المقادير مختلفة كالاصبع والشبر
والذراع والايام ونحو ذلك ولا يمكن عادة اتفاق الاشبار او الاصابع او الاذرع او الايام وكذا افراد ما اعتبر لها
كالانعام والرضعات والدلاء ونحو ذلك الاوزان بالنظر الى اختلاف الاحوال واختلاف كيفية الاستقاء والاستعمال
وان كان التفاوت قليلا والكيل مما لا يخفى تفاوته على احد ولا ينفع في ذلك اعتبار مستوى الخلقة او نظيره في غير ذلك لتفاوت
افراد ذلك ايضا عرضا ايضا لا يدخل تحت ضابطة ولا يقف على رابطة فان كون الابل والبقر ونحو ذلك وكذلك صيغة
الطفل متوسطة في الصغر والكبر والزيادة والنقصان من الحالات العادية بل العقلية لتفاوت افراد النوع لا محالة فهي
من هذه الجهة تقريب ومن جهة الاولى تحقيق ولذلك يسميها تحقيقا في تقريب لو سمها بالعكس وهذا ايضا من المؤيدات القوية
على ان هذه التحديدات تعبدية فاعتد وليس المدار على الحكم والعلل التي لا تندرج تحت فرد خاص بل يمكن وجوه فيما هو

اقل ونقص

اقل وانقص فلذا اعتبر الشارع التحديد في جهة حسما لمادة الاختلاف بما ذكر ولم يعتبر في جهة اخرى ارشادا الى كون ذلك ليس
لخصوصية خاصة بل لشيء يوجد في افراده متقاربة وان تفاوتت واختار الشارع التحديد في ذلك والتقريب هنا بعسر ضبط التام
كان ضبط الكبير بالاشبار اسهل من ضبط نفس الشبر مع اختلاف افراده مضافا الى ان ضبط الاسافل يستلزم ضبط جميع
الاعالي لتلفقها منه فلا يمكن العكس الا بتكلف بارد في بعض المقامات بخلاف الفرق بينه ووقع من الحكيم على الاطلاق فتدبر
الثالث في تحديد مفاهيم هذه الالفاظ المستعملة في التحديدات على ما ثبت عندي بالنقل او بالامارة فنقول
اما اليوم فيطلق على معان ثلثة احدها من طلوع الشمس من الافق الحسي بمعنى كون مركزها فوق الافق وخروج القرص
تاما والاول اظهر الى غروبها فيه على احد الاحتمالين والثاني اقرب وبعبارة اخرى لا يدخل فيه الليل ولا ما بين الطلوعين
للفجر ولا له وللشمس ايضا في هذا المقام بعد ذلك صور واحتمالات لكنه كلام اخر وثانيها اطلاقه على ذلك المنقد
مع اضافة ما بين طلوع الفجر الصادق وطلوع الشمس الى ذلك وثالثها اطلاقه على مجموع اليوم والليلة من الطلوع الى
الطلوع ولم اقف على من احتمل الوجه الرابع وهو كونه من الفجر الكاذب الى الغروب مع ان ما بين الطلوعين عند اهل
التنجيم هو من الفجر الكاذب كما صرح به وانما الكلام في الحقيقة من بين هذه المعاني والحق ان المعنى الثالث مجاز لانه
خلاف المتبادر وبصح السلب عن المجموع المركب وقرينة التقابل بين اليوم والليلة في العرف واللغة ومجرد الاستعمال
لو ثبت هو لا يفيد الحقيقة مع انه غير ثابت اذ الظاهر انه يحمل من دخول الليلة في بعض استعمالات العرف من باب
اللزوم او بالقرينة والحق ان الاستعمال في مثل ذلك بعضه في النهار واما دخول الليلة فيعلم من خارج ولم يعهد من
كتب اهل اللغة غير ما ذكر من الاستعمال واما المعنيان الاولان فالحق ان الثاني حقيقة في العرف واللغة لانه متبادر
منه ولا يصح سلبه عنه ونص اهل اللغة ايضا على ذلك في مقابلة الليلة المطلقة على ما بين غروب الشمس وطلوع الفجر
نعم الكلام في المعنى الاول هل هو حقيقة ام لا وجهان بل قولان والذي اراه انه حقيقة فيه ايضا لعدم صحة السلب على
الاطلاق ولكنه هل هو على الاشتراك لفظا او معنى احتمالان والذي يقوى هو الثاني والوضع للقدر المشترك بين
الامرين ولكن استقراء موارد الشرع يقضي بكون المراد باليوم المعنى الثاني كما يظهر بالتتبع حتى استمر في السنتهم اليوم الشرعي
ولا يخفى عليك ان هذا في غير ما كان هناك قرينة على الخلاف كالاستيجار على عمل فان اليوم الاجير من طلوع الشمس
بل لو انكر متانته في الجملة فلا باس نظرا الى ان الاطلاق كما يأتي ينصرف الى المعتاد وهو فيه كذلك وقد يكون يجتمع فيه
الجهتان كيوم التراويح فان الشرعية تقضي بكونه يوم الصوم وتعلقه بالعمل يقتضي بكونه يوم الاجير وقوينا فيه جانب الشرع
تغليبا للتعبد عملا بالمتيقن بعد جريان استصحاب النجاسة واما اليوم والليلة فلا خفاء في معناه واما الشهر فاستعماله
ثلثة احدها الشهر الشمسي وهو مدة سير الشمس في احد البروج الاثنى عشر فقد يكون ثلثين وقد يزيد واحدا وقد يزيد
اثنان وهذا الاطلاق مجاز غير متبادر عن اطلاقه ويصح سلبه عنه وليس لهذا المعنى في اللغة والعرف اثر وانما هو
اصطلاح من اهل التنجيم وثانيها اطلاقه على ثلثين يوما وهو المسمى بالشهر العددي وثالثها اطلاقه على ما بين الهلالين
وافق ثلثين او نقص واحدا والكلام في انه هل هو حقيقة فيهما او في احدهما دون الاخر وعلى الاول هل هو على الاشتراك
لفظا او معنى الذي اراه الاشتراك معنى على سبيل التشكيك دفعا للمجاز والاشتراك وتبادر القدر المشترك وعدم
صحة السلب عنهما لكن الفرد المتبادر منه هو الهلالي فيحمل اطلاقه عليه ما لم تكن هناك قرينة على العددي والاعم وسيأتي في
باب اللوازم والاحكام ما ينقح هذا المطلب والسنة والعام والحول بمعنى واحد وان كان لكل منهما مناسبة في
الاشتقاق ولا حاجة لنا في ذكرها وشان الفقيه تتبع ما مضى به العرف نعم السنة في اللغة من اول يوم عددته الى مثله

وقيل ان العام لا يكون الا شتاء وصيفا فيكون اخص من السنة ولا فائدة في ذلك لانه مهجور في العرف على الظ والمراد
بالثلثة ما عرفت في معنى السنة نعم الكلام في ان مثل ذلك اليوم في اي شيء هل هو بالنسبة الى الشهر بمعنى انه من العاشر
لشعبان الى العاشر منه او بالنسبة الى الفصل بمعنى ان العاشر الفصل الربيع الى العاشر منه وان تغير بحسب الشهر فالاول
هو السنة الهلالية والثاني هو السنة الشمسية واما احتمال كون السنة عددية بما يقتضي كونه ثلث مائة وستين يوما
لا ازيد ولا ناقصا فهو قضية الشهر العددي اذ ثبت ان السنة اثنى عشر شهرا وتعريف السنة بهذه العبارة لا احد في
اللغة نعم هو معروف عند الناس فبناء على ان الشهر يطلق على معان ثلثة تكون السنة كذلك اذ هو اثنى عشر شهرا باي معنى
فرض فيكون هناك ايضا سنة عددية وهل هو حقيقة في الكل على الاشتراك او التشكيك او في بعضها دون الاخر
وجوه والذي اراه ان العددية بخصوصها ليست حقيقة بل الاطلاق عليها لوجود الهلالية في ضمنها واما الاولان فهو حقيقة
فيهما على التشكيك والمتبادر الهلالية لغلبة الاستعمال فينبغي حمل ما خلى عن القرينة في النصوص او في المعاملات و
الشروط عليه ولزوم الزكوة باول الثاني عشر وان لم يتم ليس بتغير معنى الحول بل انما حكم ثبت بالدليل الخاص ولا يخ
مناسبته بقصد الاشتقاق فتم والكر على ما حققناه في الفروع الف ومائتا رطل بالعراقي وزنا واثنان واربعون شبرا
وسبعة اثمان شبر بالمساحة والمراد ببلوغ تكسيره الى ذلك اشتماله على ثلثة واربعين مجسما مائيا يحيط به ست مربعات
متساوية الاضلاع كل منهما شبر الا ثمن واحد منهما ثم ان كل بعد اما صحيح او كسر او ملفق منهما فالاحتمالات تسعة و
فمع الكسر في الكل لا يبلغ الكر ومع الصحيح فقط يضرب احدهما في الثاني والحاصل في الثالث فان نقص عما ذكر فليس بكر و
مع اشتمال الطرفين على الصحيح والكسر يضرب مجنس احدهما في مجنس الاخر ومخرج احد الكسرين في مخرج الاخر وتنسب الحاصل
من الاول الى الثاني وان لم يكن اقل فبالقسمة يتم العمل ومع صحة احدهما فقط وكسر الاخر كان يضرب الصحيح في صورة الكسر
وتنسب الحاصل الى المخرج او تقسيمه كما مر ومع تعلق التلفيق باحدهما والصحة في مقابله يضرب مجنس الاول على الثاني و
بنسبته او قسمته ومع الكسر يضرب المجنس منه في صورته والمخرج من احدهما في الاخر فيقسم او ينسب بين الحاصلين والخارج
هو المطلوب في البين فتدبر في هذا الضابط وان شئت تفصيلا في الكلام في طريق الضبط والمحاسبة فعليك بالمراجعة
الى ما كتبه شيخنا بهاء الدين محمد العاملي في كتاب الحبل المتين فان فيه ما لا مزيد عليه والرطل بالكسر والفتح معا
يوزن به وهو بالعراقي مائة وثلثون درهما هي احد وتسعون مثقالا شرعيا وثمانية وستون مثقالا صيرفيا وربع
فالكر احد وثمانون الفا وتسعمائة بالصيرفي وبالمن التبريزي ستمائة مثقال يكون مائة وستة وثلثون منا ونصف من
والمدني رطل ونصف بالعراقي مائة وخمسة وتسعون درهما والمكي رطلان بالعراقي والذي افهمناه من استقراء
موارد الفقهاء ان الرطل حيث يطلق في الاخبار يراد به العراقي فعليك بالتتبع فليحمل عليه ما لم تقم قرينة على خلافه
ويؤيد ذلك الخبر في الشن الذي ينبذ فيه التمر للشرب والوضوء وكم قدر الماء قال ما بين الاربعين الى الثمانين
الى فوق ذلك قلت اي الارطال قال بارطال مكيال العراق فهو والصاع تسعة ارطال بالعراقي وستة بالمدني و
اربعة ونصف بالمكي فيكون الفا ومائة وسبعين درهما كل عشرة بسبعة مثاقيل شرعية وخمسة وربع مثقال صيرفي لكن
في مكاتبة جعفر بن ابرهيم الى ابي الحسن عليه السلام واخبرني انه يعني الصاع يكون بالوزن الفا ومائتين وسبعين وزنة اي
بالوزن يعني درهما والمد بالضم والتشديد ربع الصاع لانه اربعة امداد واما في الخبر ان صاع النبي كان خمسة امداد
محمول على شيء مختص به والا فالصاع المعروف في زمانه اربعة امداد على ما ثبت بالنقل المعتبر والدينار واحد الدنانير
واصله دنار بالتشديد فابدل ومعناه مثقال من ذهب وليس المراد في الفقه من المثقال الا الشرعي وهو عشرون

قيراطا

قيراطا والقيراط ثلث حبات من شعير كل حبة عبارة عن ثلث حبات من الارز فيكون بالشعيرات ستون حبة وبالارز
مائة وثمانون حبة ونص ابن الاثير على ان الدينار على هذا الحساب يكون الذهب الصنمي وهو المسمى بناجا فلو على الظ و
هو بالاعتبار الصحيح ثلثة ارباع المثقال العرفي والدرهم عشرة منه بسبع مثاقيل شرعية وهو المضروب من الفضة وهو
ستة دوانيق توازي نصف مثقال وخمسه واربعين حبة شعير فقيل ان في الجاهلية كان الدراهم مختلفا بعضها
خفافا وهي الطبرية وبعضها ثقالا كل درهم ثمانية دوانيق وكانت تسمى العبدية والبغلية نسبة الى راس البغل ملك
من الملوك فجمع الخفيف والثقيل وجعلا درهمين متساويين كل درهم ستة دوانيق وقيل ان عمر فعل ذلك حيث
طلب جباية الخراج بالوزن الثقيل فصعب على الرعية والشبر بالكسر مسافة بين طرفي الخنصر والابهام بالتفريج
المعتاد ويراد في التقديرات شبر مستوي الخلقة فان متفاوت افراده ايضا وقد مر تحقيقه والذراع من المرفق الى
اطراف الاصابع وهو ستة قبضات كل قبضة اربع اصابع كل اصبع سبع شعيرات ملاصقات بالسطح الاكبر في المشهور
المنصوص وقيل ست عرض كل شعيرة سبع شعرات من شعرات البرذون والقدم في باب الوقت يراد به سبع قامة الشاخص
والمثل والمثلان تمامها وضعفها واخذ ذلك من قدم الانسان فان قامته سبعة اقدام بقدم نفسه في مستوي
الخلقة والمراد ببلوغ الظل ذلك على ما حققناه في اوقات الحياض المترعة في الشرح بلوغ الظل الحادث بعد الزوال
سواء كان بعد انعدام او بعد غاية قصره الى ذلك لا مجموع الموجود والحادث والميل ثلث الفرسخ والفرسخ اربعة الاف ذراع على
الاصح وقريب منه تحديده في كلام العرب بقدر مد البصر كما في المغرب اذ لو فرض ذلك في ارض خالية عن تلال و
وهاد من دون سطح عارض يقارب ذلك جدا وليس المراد بمد البصر نهاية الشعاع اذ قد يكون ذلك ازيد من اربعة
فراسخ بل ظهور الجسم على الحس بصورته النوعية وعلى هذا فالفرسخ اثنا عشر الف ذراع او قدر مد البصر ثلث
مرات الرابع قد تقدم سابقا ان الكسور والناقص لا يعتد به في الشرعيات لانه قد مر تحقيق من هذه الجهة لكن الكلام
في ان المنكسر من يوم او شهر او سنة هل يكون ملغي في الحكم فيراد العدد المعتبر من الايام الصحاح اولا بل يعتبر التلفيق في
جميع ما عددناه من الاحكام المتعلقة بالزمان من ايام الخيار والعدة والاستبراء وايام الدم والطهر ونظايرها وجهان
ومنشأ المسئلة ان نحو هل اليوم مثلا حقيقة في الملفق من الاثنين وكذا الشهر والسنة في وجه الا ان الكلام في
الاخيرين ضعيف من جهة كون الشهر على ما مر حقيقة في ثلثين يوما والسنة في عدة مثل كل يوم عددية ولا بد وان
هلال او سير شمس او نحو ذلك حتى يلزم فيهما الانكسار والتلفيق بالنسبة الى انفسهما نعم يدخلهما الكسر باعتبار اليوم
فاذا انكسار كسرهما فالكلام فيهما الكلام فيه نعم لو قلنا بان الشهر عبارة عما بين الهلال الى ... الكلام كما انه
لو قلنا في السنة باعتبار خصوصية كما مر الاشارة اليه في العام جار فيه ايضا هذا الكلام ونحوه لو اعتبر الشهر والسنة
ملفقا مع تخلل الفصل بين الشقين ويجيء لذلك توضيح في اللوازم والحاصل هل اطلاق هذه الالفاظ على الملفق
من الشقين على فرض امكان التلفيق حقيقة او مجاز فعلى الاول فهل هو على التواطي او التشكيك وجوه ثلثة
على التواطي لا كلام في اعتبار التلفيق في جميع ذلك وعلى الاخيرين لا دليل عليه وعلى المجازية واضح وعلى التشكيك
من جهة انصراف الالفاظ على الفرد المتبادر كما لا يخفى والذي اراه ان مقتضى الامارة وطريقة العرف الجارية في
القاعدة اللفظية الافرادية عدم التلفيق فيسقط المنكسر ويجب من اليوم التام ونظيره في الشهر والسنة على فرض ذلك
ولكن الكلام في الهيئات التركيبية المتولدة من اضافة الافعال الى جميع الايام والشهور ونحو ذلك ويجيء فيه البحث
عن ترتيب وعلى تقدير ثبوت التلفيق حقيقة في جملة وقرينة على الاصح فهل المراد بالتلفيق اعتبار مقدار ما مضى

من اليوم

من اليوم المنكسر من اليوم الاخر او اعتبار بقاء الزمان من اليوم الاخر كمقدار ما بقى من المنكسر او ملاحظة مقدار نسبته
الى اليوم الاخر كنسبته ذلك المقدار الى اليوم المنكسر وجوه ثلثة وتظهر الثمرة في نقصان الايام وزيادتها ففي ثلثة
ايام لخيار الحيوان مثلا لو فرضنا وقوع البيع بعد اربع ساعات من طلوع الشمس في يوم مقداره اثنى عشر ساعة كليلته
فيكون اليوم الثاني اثنى عشر واربع دقايق والرابع اثنى عشر وستة دقايق فعلى الوجه الاول ينبغى بقاء الخيار في اليوم الرابع
الى مضى اربع ساعات من النهار وان بقى الى الليل ثمانية وستة دقايق وعلى الوجه الثاني ينبغى بقاء الخيار الى اربع
ساعات وست دقايق ليكون الباقي ثمانية كيوم البيع وعلى الوجه الثالث يبقى الخيار الى اربع ساعات ودقيقة
اذ الذى مضى من يوم البيع اربع ساعات وهو ثلث بالنسبة الى اثنى عشر فيعتبر ثلث اليوم الرابع وهو اربع و
دقيقتان ونظير ذلك لو كان نقص اليوم ستة دقايق فعلى الاول الى اربعة وعلى الثاني الى اربعة الى ست دقايق
وعلى الثالث الى اربعة الا دقيقتين وقس على ذلك ساير الفروض في الايام المختلفة وتلفيق النهار من الليل و
بالعكس فيما يحتاج الى ذلك والذى يساعده العرف اعتبار الوجه الثالث اذ لا يفهمون من قول القائل بقيت
ثلثة ايام في البلد الا ملاحظة مع انكسار احدها او قول القائل خذ من اليوم الاتى بمقدار المنكسر من هذا اليوم
الا التوزيع بالاشاعة وملاحظة النسبة ويقولون مثلا من نصف هذا اليوم الى نصف ذلك اليوم او من ثلثه
الى ثلثه وليس لاحد ان يقول لو بقى في بلد من نصف نهار الى ما يقيت يوما ملفقا تاما الا انه على تقدير نقص اليوم
الثاني صار هذا ينقص بدقيقة او ينقص يوما ودقيقة على تقدير الزيادة بل يعد هذا يوما ملفقا تاما وليس
فيه ان الحاق شقي اليوم باليوم الزايد حتى ينقص او الحاقه باليوم الناقص فيزيد لا دليل عليه بل لا يفهم من معنى
التلفيق الا انه مركب يباين الطرفين من وجه ويناسبهما من آخر كتركيب السكنجبين من الحلو والحامض فاليوم الملفق لا
ينقص عن اطولهما ويزيد عن اقصرهما فتدبر فانه كلام ليس عليه غبار الخامس فيما يلزم منه التحديد وتلحقها
قد عرفت ان ما مضى اليوم حقيقة في النهار وليس الليل داخلا في معناه الا في وجه ضعيف جدا فلو قال التمس ثلثة ايام
كذا مثلا او خمسة واربعون يوما للاستبراء فمعناه اعتبار النهار دون الليالي لكن اللازم من هذا التركيب دخول
الليالي المتوسطة في ذلك دون الليلة الاولى والاخيرة فان المتبادر من قوله خيار الحيوان ثلثة ايام للمشترى
دخول الليلتين المتوسطتين بعد الاول والثاني في ذلك الحكم وهذا من لوازم التركيب ولا يتخيل متخيل ان الخيار
في اليوم دون الليلة ونحو ذلك في ناوي الاقامة فان المتبادر من قوله الآن ينوي عشرة ايام دخول تسع ليال
فيها وليس المعنى في مثل ايامها وان سافر ليلا انهار ومن يقول بان الليلة داخل في اللفظ يجى فيه وجوه ثلثة احدها
ادخال الليلة السابقة ايضا في ذلك حتى يعم ثلث ليال وثانيها ادخال الليلة اللاحقة لاخر اليوم لعين ما مر و
ثالثها ادخال السابقة ان قلنا بان الليل مقدم على النهار عملا بالعرف وادخال اللاحقة ان قلنا بالعكس عملا
بالشرع كما حقق في محله ويحتمل ايضا التخيير لعدم الترجيح ويحتمل ادخال السابقة ان اتفق ابتداء الشيء المحدد من الليل
واللاحقة ان ابتداء من النهار ويحتمل ايضا سقوط الليلة الواحدة في الثاني ويجى على هذا القول التلفيق في الليل
على ما قررناه في النهار لو اتفق الابتداء في وسط الليل والبحث في هذا المقام مجال واسع والعمدة في النظر التنبيه على
الضوابط والتنقيح مقام آخر وقد يلزم التركيب ايضا دخول الليالي بعدد الايام لا من جانب اللفظ كما ذكرناه بل من
الوجود الخارجي كما لو اتفق البيع او نية الاقامة او التولد والموت والطلاق او نحو ذلك في اول الليل فانه يدخل
الليلة الاولى ايضا في عداد الايام لتوقف مضى الايام المعتبرة الى وجود الليالي في الخارج وهو منشأ الالتزام

وكما لو اتفق احد هذه الامور في وسط النهار وقلنا بالتلفيق فانه يكون الليالي بعدد الايام لكنه يكون الليالي تامة
والايام ملفقة وقد تدخل نصف الليل او ازيد او انقص لو وقع الشيء من ذلك في الاثناء ولذلك اعتبر جماعة من الاصحاب
في هذه التحديدات الليالي المتوسطة ولم يلتفتوا الى غيرها لما عرفت من دخولها في اصل مدلول الخطاب لعدم الانفكاك عن
الماهية ودخول ما ذكرهنا في بعض المصاديق للزوم الوجود الخارجي في بعض الاحيان وليس غرضهم عن تخصيص الدخول
بالمتوسطات اخراج ما عداها من الحكم وان فرض كما فرضناه فلا تذهل وقد عرفت ايضا ان اطلاق الشهر يحمل على الهلالي
لكن لو وقع ما حدد بالشهور من عدة مبيع او عدة او شرط او نحو ذلك في اثناء الشهر فللاصحاب في ذلك وجوه ثلثة
والتحرير في ذلك القطع بعدم احتساب الناقص كاملا وعدم سقوط هذا الناقص من الاعتبار مطلقا بحسب معناه شهور
هلالية تامة اما بقرينة المقام او كون القاعدة التلفيق فلا من ضم هذا الناقص الى ما بعده فمن زعم ان هذا قرينة
على عدم ارادة الشهور الهلالية اصلا لعدم امكان وجودها من حين وقوع الواقعة في اثناء الشهر لو المعتبران
اطلاق اللفظ اعتبر كلها عددية ولم يعتبر الهلالي ومن زعم ان المتبادر الهلالي الا ان تقوم قرينة على غيره سواء
جعلنا ذلك مجازا او فردا غير متبادر او ادعى الانفصار في الخروج عن القاعدة الى المتيقن ادعى ان الشهور الهلالية
التامة لا دليل على اعتبارها ما عدا نعم هذا المنكسر بعد الدليل على عدم سقوطه بل لزوم انضمام عرفنا انه لا يمكن
كونه هلاليا حملناه على معنى آخر واعتبرنا فيه التلفيق كما هو طريقة المشهور لكن لهم هنا طريقين احدهما تتميم الشهر
الناقص من الاخر بمقدار ما مضى منه فيمكن ان يكون ثلثين او تسعة وعشرين لو حل الهلال الاول بعد وان يكون تسعة
وعشرين لو نقص يوم من آخره ولعل الوجه في ذلك تبادر هذا الفرض من الاطلاق فان قول القائل في اليوم الثاني عشر
من رجب وقت طلوع الشمس آجرتك هذه الدار من يومنا هذا الى ستة اشهر لا يفهم منه الا الى الثاني عشر من المحرم
وقت طلوع الشمس وان كان شهر رجب ناقصا بيوم وثانيهما تكميل الناقص ثلثين ففي هذا الفرض يجعل اليوم الثاني عشر من المحرم
في مدة الاجارة لو كان شهر رجب ناقصا كما اختاره اساطين اصحابنا والوجه في ذلك بعد العلم باحتساب الناقص لخروج
عن ظاهر اللفظ في ذلك الشهر خاصة بحمله على العددي فانه اما معنى مجازي او فرد غير متبادر كما اخترناه فمع القرينة على عدم ارادة
الهلالي لعدم امكانه في المنكسر يحمل على العددي وهو ثلثون اما اتمام الناقص بمقدار ما مضى فقد يكون تسعة وعشرين مع انه
ليس شهرا هلاليا ولا عدديا ولا ريب انه اما مجاز او ابعد المجازين ولا يسمى في العرف تسعة وعشرون يوما شهرا مطلقا وهو الذي
ذكر قوي متين لو لم يعارضه التبادر العرفي في المعاني التركيبية في باب التلفيق فانه قد يستفاد من المركب معنى لا ينطبق على
قواعد المفردات كما ذكرناه في جواب ابن جني حيث زعم ان اغلب اللغة مجاز فافهم مقول بعد ما قررنا من كون التلفيق على خلاف
القاعدة بالنظر الى اللفظ المفرد هل هناك ضابط كلي من قرينة خارجية على ارادة الملفق من هذا التركيب مثلا في قول الشارع
في التراوح او الرضاع او مسافة القصر ينزحون او ترضع يوما او مسيرة يوم وكذلك قولنا اقل الحيض والانتظار لمشتبه الموت في
الرباط وخيار الحيوان والتصرية والتأخير ومهلة الشفيع في احضار الثمن بثلثة ايام ونظير ذلك لو فرض زيادة الملك في قوله
يعرف اللفظ حولا او ينزح عشرون دلوا او في خمس من الابل شاة او الدية مائة بعير هل يشمل التراوح او الرضاع او مسيرة نصفي
يوم او اليومين التامين مع يومي نصفين في الثلثة او التعريف نصفي سنة مع نقصانها او كفاية اربعين نصفا من دلو
او لزوم الشاة في عشرة من الابل مشتركة بين اثنين او كفاية اعطاء النصف للمتاع من مائتي بعير ونصف في ذلك فيما يتعلق
من ذلك ونحوه نذر وشبهه ولا يشمل مطلقا او يدور مدار القراين الخاصة والذى يظهر بعد التامل عدم وجود ما يدل
على دخول الملفق على الاطلاق نعم لو دل قرينة على عدم خروج المنكسر عن الحكم وعدم زيادة على ذلك كما هو الظاهر في الحيض

والطهر وخيار الحيوان ومهلة الشفيع ونصاب الانعام بعد التامل التام فلا باس بالدخول والا ففيما عدا ذلك فلا
عدم ترتب الاثار بعد عموم الدخل تحت اللفظ وعليك بملاحظة ادلة المقامات في التحديد حتى يظهر لك جلية الحال في
هذا المقام استعمال البرلي في البسط بحال **الضابطة الرابعة** ما لم يرد له تحديد في الشرع سواء كان اصل التعبير
من الشارع او من المكلفين في معاملاتهم من عقد او ايقاع فقسمان احدهما ما اعتبر فيه الاعتبار من الشرع او المخفوق عن
الحكم الذي صدر من الشارع وثانيهما ما ليس فيه خصوص الاعتبار اما الاول فمثل دلو البئر ومخرج الاحداث وحقوق العادة
للحيض والنفاس والماكول والملبوس في سجود الصلوة والكيل والوزن في المعاوضات ونحوها وتوابع متعلقات العقود كالتوابع
للبيع والعين بالمساجرة ونقود المعاملة والمرض والبول في الفراش والاباق في كونها عيبا وفي كون الشيء مكيلا وموزونا في
الزمان ولزوم الاعتبار بذلك في حق المعاملة وانصراف اطلاق اللفظ اليه وفيه بحثان احدهما في ان الاعتبار بعد اعتبار
في معنى اللفظ او في تحقق الحكم لانصراف الدليل اليه وقيام القرينة عليه وباي شيء يحصل فنقول لا بحث في ان العادة ليس لها
حقيقة في الشرع غير ما هو معناه لغة وعرفا لاصالة عدم النقل ولم يرد عليه وما ورد في باب الحيض من التحديد كما سنذكره
لا يدل اولا على نقل معنى اللفظ بل انما هو تحديد لما يلحقه احكام العادة من احد الاقراء وان لم يطلق عليه اسم العادة حقيقة
وبعبارة اخرى نقول ان تحديد الشارع هناك ليس لتحقق معنى اللفظ وصدقه بمجرد حصول ذلك التحديد بل لما كان حكم المعتادة
الرجوع الى عادتها وكانت العادة امرا عرفيا لا تنضبط سيما مع ان المكلف هناك النساء اللاتي ليس لهن ادراك الماهيات
المختصة بالرجوع الى العرف كيف وقد اضطرب في مثل ذلك اجلة العلماء المتفحصين وكان التكليف منوطا بامهات العبادات
من صلوة وصوم وقرائة ودخول مسجد ونظائر ذلك مضافا الى حقوق الزوج اراد الشارع اعطاء ضابط في ذلك للتسهيل
على مقتضى ما قررناه في سر التحديدات في الشرع والحاصل ان حقيقة الاعتبار كاشفة عن كون ما زاد على العادة حقيقة
لا العادة التي جعلت بالشرع واعتبار ذلك من الشارع تعبدي قاعدة كما اسسناه سابقا وثانيا نقول ان هذا التحديد
لايام الاقراء وايام الحيض ولفظ العادة اصطلاح لم يستعمل الا نادرا ولم يثبت لفظ لبيان ماهية العادة وثالثا نقول ان كون
ذلك معنى العادة في الحيض لا يدل على كونه بهذا المعنى في كل مكان وكونه كاشفا عن الحقيقة ممنوع ورابعا نقول على فرض تسليم
هذا المعنى يفيد ان لفظ العادة متى ما اطلق في الشرع يراد به المتكرر مرة ولا ينفع ذلك فيما جاء فيه اعتبار العادة من اطلاق
الالفاظ وانصرافها فانه ينصرف الى المعتاد العرفي دون ما جعله الشرع عادة فاذا لم يكن كذلك فنقول لا كلام في عدم تحقق العادة
بالمرة الواحدة لان المتبادر خلافه فيصح سلبه عنه ويرده مادة اللفظ لاعتبار معنى العود في اشتقاقه واما المرتان فظاهر جماعة
من اصحابنا منهم الشيخ شيخنا الشهيد في قواعده في عيب البول في الفراش الحصول به لانه عود فيدخل تحت العادة اذ هو بمعنى ما يعود
ويتكرر ولما دل في باب الحيض انه لو رات الدم اياما معلومة مرة فاذا جاء الدم بعد ذلك عدة ايام سوى فتلك ايامها
وليس هذا الا تحقق معنى العادة اذ في النصوص بيان من لها عادة وايام معلومة بتلك العادة فلا تدل على حصر الحيض
في هذا المعنى غير ثابت ولان العرف يطلق العادة بعد المرتين والذي اراه عدم الصدق عرفا بمجرد المرتين وكون الحيض كذلك لا يدل
والفرق ما ذكرناه في صدر البحث وكون اشتقاقه من العود لا يدل على كون كل عود عادة لجواز اعتبار الملكة والاستعداد في مفهومها
نعم يدل على عدم تحققه بدون العود ويرد مذهب من قال بانها تتحقق بالوحدة في الحيض واما الثلث فهو محل الاكثر في تحقق العادة
وهو محتمل لامرين احدهما كون الثالثة كاشفة عن تحقق العادة بالثانية وثانيهما كون نافلة من زمان تحققها والفرق بين الاول
والمرتين المجرد تحقق المرتين لا بحكم بحصول العادة على الكشف بمعنى انه يشترط في حصول العادة بالثانية لحوق الثالثة وليس للثالثة مدخل
بل النقيض داخل وان كان القيد خارجا وبعبارة اخرى يعقب الثالثة للثانية شرط في حصول العادة بالثانية وافتراق الثاني عنه

لا يحتاج الى بيان والذي اراه صدق العرف في الثالثة على طريق النقل بمجرد الثانية الا ان ظاهر جمع من فقهائنا
الاكتفاء بها وثانيهما ان المدار حصول العادة في كل زمان ومكان او في مكان واحد وزمن واحد على الثاني فهل يشترك الحكم
بذلك الى الكل او يتحقق في مورده خاصة وعلى التقادير فهل يدور الحكم مدار الاعتبار وجودا وعدما فما لم يحصل لم يحصل او بعد
بعدم او يدور مداره وجودا خاصة بمعنى انه متى ما تحقق تعلق الحكم ولا يزول بالزوال فنقول لتحقيق البحث ان العادة بنفسها لو
جعلت في كلام الشارع موضوعا لحكم كما في الحيض والنفاس والتوابع في العقود وفي نقود المعاملة وعيبية المرض والبول والاباق وفي
الكيل والوزن الى المعتاد ونظائر ذلك ومرادنا بكونها مناط الحكم كونها باعثا على البناء على هذا الحكم وكونها علة في ذلك
فان تخلفها صار سببا للرجوع عليها من ايام الدم وللحوق مفتاح الدار والبناء والاغلاق في بيعها وثياب المملوك في بيعه
ونحو الفسخ والزمام ونحو ذلك في اجارة البغل وفي انصراف اطلاق النقد والبيع براو التوكيل في معاملته الى الغالب وفي صدق
العيب هذه الاسباب اذا لم توجد لا يعد عيبا وفي انصراف المن والقفيز ونحو ذلك الى المعتاد وفي لزوم تنقيد المضاف وكيفيته
عمل العامل في المسافات ونحوه وحفظ الودايع وبعبارة اخرى نريد بكون العادة سببا لجعل حكم او صرف لفظ الى معنى
بدوران الحكم مدار الاعتبار في زمانه ومكانه ونوعه وجنسه فكل امر يتبع عادة نفسها وان تغيرت فالحكم للاخيرة وكل
لفظ من الالفاظ المذكورة وتابع من التوابع يتبع بلد الاطلاق للفظ وايقاع المعاملة في ذلك وكلما تغيرت العادة في شيء
من ذلك تغير ومن طريق التحرير استثناء علم الوجوه في ذلك اذ لا ريب في زوال المعلول بزوال سببه من هذه الحيثية ووجود
سبب اخر لا دخل له في محل البحث وفي قواعد الشهيد ان في اعتبار العرف الخاص تردد كاعتبار قوم قطع الثمرة قبل الانتهاء
وليس في محله بعد العادة ولو كان اعتبار الاعتياد في وضع الحكم بمعنى تعلق الخطاب من الشارع بلفظ وانصراف ذلك اللفظ
الى المعتاد لا لان العادة سبب في ذلك الحكم بل العلة لا نعلمها او نعلم انها غير العادة لكن يتعلق بموضوع شايع معتاد كقوله
الشارع لا يسجد على ماكول وعلى ملبوس وفي نفقة الزوجة والاقارب والمملوك اطعموهم مما تأكلون واكسوهم مما تلبسون
ويحرم الربوا في المكيل والموزون ويجب نزح عشر دلاء عن البئر وينقض الوضوء ما خرج عن المخرجين وغير ذلك مما علق
عليه الحكم وانصرف الى المعتاد ونحوه مسئلة مستوى الحلقة الماخوذة من الاطلاق فانصرف التحديدات اليه وفيها وجوه
احدها ملاحظة المعتاد في زمان الشارع في جميع ما ذكر نظرا الى ان عنوان الحكم هو ذلك بمجرد اعتبار وصف غير الاعتبار والتبدل
بحسب الازمان والاوقات لا يوجب تقييد الموضوع بالوصف فكما ان الدينار والدرهم والرطل ونظائر ذلك من الذوات التي
لم يوخذ معها وصف يراد بها ما في زمن الشارع وكذا الاوزان ولا يعتمد على ما في هذا الزمان فكذا في الملبوس والمكيل و
المخرج ونحو ذلك مما عبر بلفظ الوصف فتبع الحكم في ذلك الموضوع لكل زمان ومكان وان تبدل الوصف او لم يكن في ذلك
وصف في مكان اصلا فلا عبرة بما يتجدد فيه الوصف في زمان اخر او كان فيه الوصف في مكان اخر وثانيها الفرق بين الذوات
والموصوفات بان اعتبار الوصف يشعر بكون ذلك علة في ذلك الحكم في الجملة فكلما كان هذا الوصف معتادا فيه ولو في بعض
الامكنة فهو داخل تحت اللفظ سواء كان في زمن الشارع او غيره لان عنوان الحكم انما هو المشتق والمشتق يصدق على كل فرد وجد
في الخارج وصار من الافراد الغالبة اذ ليس معناه الا ما تلبس بهذا الوصف في الغالب المعتاد والفرض تحقق الفعل معه وكلما
زال احد الامرين او انتفى بان يكون من موضوع غير غالب وغالبا غير موضوع ينتفي الحكم في ذلك لانتفاء الاسم والعنوان ومجرد كونه
في زمن الشارع او مكانه لا يقتضي بالعموم وثالثها اعتبار ما وجد من الافراد في زمان الشارع وان تغير بعد ذلك ووصافهم اخذا بالحكم
الذات وكون الوصف عنوانا لا قيدا واعتبار غير ذلك من الافراد ايضا اذ التحقق فيها الوصف ما دام فيه الوصف للعلة المستفادة
جعل الوصف مثبتا في غيرها في زمن الشارع لانا قبلنا ما في زمنه اذا تغير وصفه حجابين الموجودين في الوصف للعلية وتعميم الحكم لكل الامكنة

ورابعها عموم الحكم في المكان دون الزمان بمعنى ان المعتاد في زمن الشرع في اي مقام كان يجري حكمه بالنسبة الى الجميع لعموم
اللفظ لكل ما تحقق فيه الوصف والاعتبار وشمول الحكم لكافة المكلفين بالخطاب او بقاعدة الاشتراك واما
الزمان فلا بمعنى ان ما حصل فيه الوصف في باقي الازمنة المتاخرة في مكان خاص او عام لا يلحقه الحكم عموما ولا خصوصا
نعم ما ثبت في زمان الشرع يلحقه الحكم فيه ما دام الوصف باقيا ولو في مكان من الامكنة وخامسها عموم الحكم في الزمان
ان كل زمان يجد فيه الوصف فهو داخل تحت الحكم لعموم العلة ولا يعم غير مكان اعتياده فقول الشارع لا يسجد على ملبوس
ولا ماكول معناه كلما وجد شيء متصف باحدهما في اي زمان كان حكمه المنع عن السجود بالنظر الى المكان الذي حصل فيه
الوصف والاعتياد دون غيرهم فيكون كل مكلف باعتياده نفسه وجودا وعدما وسادسها عموم الحكم لكل زمان
وكل مكان مع عدم دوران الحكم مدار الوصف عدما فكلما تحقق فيه الوصف في اي زمان واي مكان يلحقه الحكم و
عم المكلفين في الازمنة وان زال الوصف بعد ذلك اثباتا للحكم في ذلك باستنباط العلة في الاثبات فيعم كل زمان
وبقاعدة الاشتراك فيعم كل مكان وابقاء له بعد زوال الوصف بالاستصحاب لعدم ثبوت العلية في العدم و
الظاهر من كلمة الاصحاب اعتبار الوجه الخامس في النفقات واعتبار الوجه الثاني في السجدة على الماكول والملبوس
واعتبار الوجه الثالث في الربوا في المكيل والموزون ويظهر من بعضهم وجوه اخر في ذلك والذي ينبغي تاسيس
الضابط في ذلك وخروج بعض الافراد بدليل خاص غير قادح فنقول اما الذوات كالدلو والبدن والرحل والحنطة ونحو ذلك
فالاقوى اتباع المعتاد الغالب في ذلك بحسب اهله واحتمال لزوم التربد لو معتاد في زمن الخطاب وغسل الاعضاء
او المساحة شبرا او ذراع معتاد في زمن الخطاب فلا ينفع ما اعتيد في هذا الزمان لو ثبت القصر او الصغر عن ذلك
بعيد جدا وليس ذلك لعدم الانصراف الى المتعارف بل لان التكليف بالذات المتعارف فيكون كل مكلفا على
متعارف زمانه ومكانه ولا يتخيل متخيل انه على هذا يلزم مثله في الارطال والموازين والدراهم ونحو ذلك لان
كلامنا في الكلي المتعارف الافراد لا في اللفظ المختلف المعاني فان اشتراك اللفظ او نقله من معنى الى اخر لا نحو
اجزاء المعنى لاخر عما اراده الشارع وبالجملة الكلام في الذوات بمعنى اسماء الاجناس التي لها افراد متعارفة في الازمنة
وان كان المتعارف من افراد الحنطة والابل مثلا في زمان غير ما هو المتعارف في زمان اخر ويدل على هذا المعنى طريقة
اهل العرف واصحابنا في ابواب الفقه حيث ذروا مدار المتعارف في الذوات ولم يذكر احد كونه متعارفا في
زمن الشارع فان قلت هذا البناء منهم اتكال على عدم تغير الافراد المتعارفة الشائعة في الذوات ولو ثبت التغير
لاعتبروا المعتاد في زمن الشرع قلت مع ان ذلك لا يمكن في مثل دلو البئر ونظائره خلاف ظاهر كلامهم بل ظاهرهم كفاية
المتعارف اليوم والسر تعلق التكليف بالطبايع في ضمن الفرد المتعارف فقد حصل وتعارف في زمن الشرع لا دخل له في
ذلك فاما ما اعتبر فيه الاوصاف التي تختلف بحسب الزمان والمكان فالحق فيه عموم الحكم لاهل كل مكان صدق
الموضوع فمجرد كون الشيء ماكولا او ملبوسا او مكيلا وموزونا معتادا في احد الامكنة يوجب صدق هذه الاسماء
اليه ما لم يصرفه صارف الى اعتبار اشخاص مخصوصة او بلد ان كل فاذا صدق في هذه الالفاظ تعلق الحكم على
كافة المكلفين بقاعدة الاشتراك في التكليف الا اذا دل دليل من خارج على التخصيص واما بحسب الزمان فلا كلام
في دخول ما وجد فيه الوصف في زمان الخطاب ولو في مكان ما دام باقيا على هذا الوصف ولا كلام في خروج ما تجدد
اتصافه بعد زمن الشارع وليس لا المعتاد في زمانه بذلك الوصف واما علية الوصف المستفاد من خطابه المفروض
انه قد زال فلا وجه لدخول هذا الفرض في الحكم من حيث الدليل نعم لو قلنا بدخوله تحت الدليل ما دام الوصف يجيء

يستمر الاستصحاب بعد زوال الوصف والتحقيق عدم جريانه لما قررنا من اشتراط بقاء الموضوع وحيث ان ثبوت الحكم
للعلة فيكون عنوان الحكم المشتق لا الذات ذا الوصف كالمتغير من الماء المتغير بعد زوال تغيره يستصحب نجاسته لاحتمال كون
الوصف علة محدثة والمبقية غيره وكذا فيما تجدد فيه الوصف الموجب للحكم بعد زوال الوصف لانا نقول لا فرق بين كون
موضوع الماء اذا تغير وبين كونه المتغير وعلى الثاني لا يجري فيه الاستصحاب كما لا يجري في المشرك اذا اسلم وفرق بين
كون الاسلم المأخوذ للحكم الذات اذا اتصف بصفة وبين كونه الموصوف المشتق فلا تهمل فاذا كان موضوع الحكم الحنطة
اذا كانت مكيلة يستصحب حكمها اذا خرجت عن المكيلية واذا كان الموضوع المكيل لا يستصحب الحكم المتعلق به بعد زوال
الوصف ذلا موضوع والحنطة لا دخل له في الحكم بالمرة فينبغي البحث في المتصف في زمن الشارع اذا زال عنه الوصف في الازمنة
المتاخرة وفي المتجدد فيه الوصف في زمان متاخر ما دام الوصف مع عدم اتصافه في زمن الشارع ففي دخولهما تحت
الحكم او خروجهما او دخول الاول دون الثاني او بالعكس وجوه يعلم وجوهها مما سبق والذي يترجح في النظر القاصر
الوجه الاخير للعلية المستفادة من الوصف في دخول الاول فرع كون الذات موضوع الحكم ولو بهذا العنوان وهو
خلاف ظاهر اللفظ وفتوى الاصحاب ان كان اجماعا فهو المعتمد وان كان هناك دليل اخر فهو متبع وان جعلنا
فتواهم قرينة على ارادة ذلك كما يشكل عليه في غالب الموارد خلافا للمتاخرين المعرضين عن كلمة اصحابنا المتقدمين
فالاشكال مرتفع والا فلا دليل على شيء من ذلك واما الثاني فهو ما لم يوخذ فيه خصوص العادة ولا التحديد بل
معناه موكول الى العرف كما في معنى الغسل والعصر ولا ينفك في التطهير بالشمس وثوب الكفن والكسوة ومعنى الدفن
والصعيد والعورة في وجه والفعل الكثير والجهر والاخفات وكثير الشك والسهو والسفر وسوم الانعام والاطعام
ومنافيات المروة وبدو الصلاح ومعنى القبض وضبط الاوصاف بحيث يرتفع الجهالة في كل شيء بحسبه ومعنى الفور
في الخيارات والشفعة وفي صدق الجار في الوصية وفي معنى الاحياء والعيب وحرز السارق ونظاير ذلك مما لا يحصى
والمرجع في ذلك كله العرف لانصراف اللفظ الى ما يسمى في العرف به وتقدمه على المعنى اللغوي اذا تعارض والدليل
في ذلك كون الرسالة بلسان القوم والى ذلك يشير كلمة الاصوليين في باب الاوامر والنواهي والمفاهيم والمنطوق
والاجمال والبيان والعموم والخصوص والاطلاق والتقييد اذ ليس في هذه المسائل شيء معتمد سوى ما يستفاد من
العرف وان طال هناك في تحرير الوجوه والادلة والاعتراضات واشتباهها ضابطة اذا كان المرجع في تحقيق
معنى اللفظ الى كلمة اهل اللغة بمعنى المتتبعين للاستعمالات الملاحظين للمقامات الذين صنفوا في ضبط المعاني
تصانيف كثيرة فان اتحد مفاد كلامهم في معنى اللفظ فلا اشكال في ذلك وان اختلف كلماتهم كما اتفق ذلك في
مثل الكعب والصعيد والطهور ومعنى السحر والغناء والكهانة ونحوها ومعنى السلاح وفي اطلاق اسم الانسان على المرتد
اللاحقة وفي صدق النسبة من طرف الام ونظائر ذلك فنقول ان للاختلافات صورا كثيرة احدها ان يكون التفاوت
بالاقل والاكثر المستقل بمعنى ان احدهما ذكر معنى واحدا والاخر ذكر هذا المعنى مع معنى اخر وثانيها التفاوت
بالقلة والكثرة في المصداق الراجع الى التباين في المفهوم كتفسير احدهما اليد بما دون الكف والاخر بما دون المرفق
وتفسير الجمع بالاثنين والثلثة وثالثها تخالف المفسرين بالتباين كتفسير احدهما اللفظ بمعنى وذكر الاخر معنى اخر
مباينا له ورابعها التفاوت بالعموم والخصوص مطلقا كتفسير احدهما اللفظ بمعنى وذكر الاخر معنى اخر مباين له ورابعها الصعيد
بوجه الارض والاخر بالتراب وخامسها التفاوت بالعموم والخصوص من وجه كذكر احدهما في الغناء انه مد الصوت مع
الترجيع وقد يجتمع الاقسام والحكم يعلم من ذلك ومع ذلك كله فاما ان يعتبر كل منهما بنفي الاخر او نفي ما عدا ما ذكره

٤١

في كتابه او سكت عن ذلك وعلى تقديره فاما ان يطلع على ما ذكره غيره ولم يلتفت اليه او لم يطلع فنقول ان
كان التفاوت بالقلة والكثرة بالاستقلال في المعنى المتفق عليه ثابت واما الاخر فان كان الساكت نفاه
فهو التعارض لا في احكامه وان سكت احكامه عنه مع اطلاعه عليه فيحتمل القول بان هذا بمنزلة النفي اذ لو كان حقا
لذكره بعد اطلاعه فالسكوت بيان لعدم كونه بهذا المعنى ويحتمل ان يقال انه كما لو لم يطلع فان فيه وجهين احدهما
ان يقال عدم الذكر دال على العدم من جهة ان بناء اهل اللغة على حصر المعاني والاستعمالات ونفي ما عداها الا
ان السكوت في مقام البيان يفيد الحصر وثانيهما ان يقال
مجرد اثبات ما علم عنده وان كان هناك معان اخر اذ السكوت في مقام البيان يفيد الحصر وثانيهما ان يقال
ذلك يفيد الحصر فيما اطلع عليه فعدم الذكر على انه لم يقف عليه في استعمال العرب ولا ينافي اطلاع غيره على
غيره والحق هو الوجه الثاني اذ عدم الذكر اعم من النفي لجواز كونه لعدم وقوفه عليه او عدم ثبوته عنده والعام
لا يدل على الخاص فاذا لم يدل على ذلك فالمثبت في هاتين الصورتين سليم عن المعارض فيقبل وان كان يدخول
الا قل في الاكثر فهل يؤخذ هنا الاقل لانه متيقن من المعنيين او له وجهان والوجه اذ ليس هنا بين المعنيين متيقن
في المفهوم الذي هو مدار الوضع وليس هذا الا كالمتباينين حقيقة وان كان بالتباين فمع نفي كل منهما الاخر يقع
التعارض وباي حكم ويدونه مع اطلاع او بدونه فالاقوى ثبوت المعنيين معا لما قررنا ان السكوت غير ناف فكل
منهما مخبر بلا معارض وان كان بالعموم وبما يتوهم كون هذا التعارض مثل الاخبار يحمل المطلق على المقيد فلو
قال احدهما ان الغنا هو مد الصوت وقال الاخر مد الصوت مع الترجيع وقال ثالث مع الطرب بعضهم نقول ان الغنا
عبارة عن مد الصوت مع الترجيع المطرب وهذا توهم فاسد اما اولا فلان الاطلاق والتقييد فرع كون المطلق غير
ناف للمقيد وللقائل ان يقول ان الاطلاق في مقام التعريف غير الاطلاق في مقام الحكم فمن قال انه مد الصوت هو
ذلك لا غير فهذا ايضا مقيد بالعدم فكيف يحمل هذا مع انك ذكرت ان السكوت غير دال على النفي فامله
يطلع قلت هذا في المعنيين حق واما المعنى الواحد فالظاهر كون ما ذكره تمام المعنى فان قلت يفسر اهل اللغة بالاعم
كثيرا غالبا فيكون التفسير قرينة على ارادة الاخص منه قلت التفسير بالاخص ايضا كثير فيكون ذكر الاعم في القول الاخر قرينة
على ارادة الاعم فترجيح احدهما على الاخر ترجيح بلا مرجح واما ثانيا فلان مبنى التقييد فهم العرف وذلك انما هو في
كلام الشخص الواحد وما هو في حكم الواحد كـكلام الله ورسوله واضرابه لاطلاع كل منهم بما اطلع عليه الاخر
باي نحو كان والفرض ان الحكم في الواقع واحد والمراد متحد واما تقييد كلام المصنفين بعضهم ببعض فهذا من
الاوهام العجيبة بل انا نمنع من تقييد كلام المصنف الواحد في مقام من بعضه ببعض بل نحمله عند الاطلاق على المعنى الاول
اما ثالثا فلان مبنى التقييد العلم باتحاد التكليف مع امكان كونهما تكليفين فلا وجه للتقييد فنقول هنا ان
احتمال الوضع للمطلق والمقيد قائم بل ظاهر كلام الناقلين هو ذلك فيحمل اطلاق احدهما على الاخر خال عن وجه
ما في هذا الكلام من الضعف من وجوه اخر ايضا فاذا لم يجز التقييد فيكونان معنيين متكافئين كصورة التباين
فان كان احدهما نافيا للاخر فهو تعارض والا فمقتضى ما قررناه الاخذ بهما معا لانهما ناقلان عن الوضع لا معارض
لشيء منهما وان كان بالعموم من وجه فقد يتوهم الاخذ بمادة الاجتماع ومرجعه تقييد كل من الكلامين بالاخر فيلزم
من ذلك مثلا اعتبار الطرب والترجيع كليهما في معنى الغنا في المثال المتقدم والوجه فيه ايضا نظير ما مر في اطلاق
التقييد من جهة واحدة من اصالة عدم الاشتراك وكون المقيد المتيقن وشيوع التفسير بالاعم في كلامهم والجواب
بعينه ما مر من اندفاع الاصل بظاهر النقل وعدم وجود المتيقن في عالم المفهوم الذي هو مرجع التعاريف والمتيقن

في الوجو

في الوجود لا دخل له في التحديد بل ثمرته في التكاليف وكما انهم يفسرون بالاعم يفسرون بالاخص ايضا والتقييد مع احتمال
التعدد وظهوره وكونه في كلام اشخاص متعددين وظهور كلام كل منهما في نفي الاخر على ما قررناه لا وجه له فيكون هذا
كصورة التباين في تحقق التعارض مع النفي لكل منهما الاخر واقتضاء القاعدة اعتبار المعنيين معا بدونه على حسب ما قررنا
في نظيره واما صورة التعارض الذي ذكرناه في هذه الفروض وغير ما ذكرنا مما بقي بناء على الخلاف الاختلاف للغويين
فهل على التعارض يدعي كون عدم الذكر دالا على ارادة العدم بسبب عدم الاطلاع على ما ذكره غيره وسكوته عنه في وجه تقدم
تفسير وجوه احدها تقديم المثبت على النافي فيؤخذ ما اثبته كل منهما وعدم الالتفات الى نفيه فيحمل المعنى الى
الاشتراك في صورة التعارض في صورة الخمسة ووجه تقديمه عليه اما العدم فقبول الشهادة على النفي كما في باب الدعاوى
والحكومات واما من جهة انحلاله على قوله لا ادري وان قال ادري لا فانه بعد الدقة يرجع الى عدم العلم فقد يرد فلا يعارض
كلام المثبت اذ عدم علمه لا ينافي علم غيره واما من جهة عدم مقاومة قوله مع قول المثبت في حصول الظن اذ احتمال
خطأ المثبت بعيد جدا واحتمال عدم اطلاع النافي قريب من العقل والعادة فالظن بالاثبات ازيد من النفي واما من
جهة ان كلام النافي مقرر للاصل فيكون كالمنكر وكلام المثبت مخرج عنه فيكون كالمؤسس للمدعي ولا ريب ان كلام المثبت
في الحجية كالبينة ولا ريب ان بينة المدعي مقدمة في صورة التعارض فلا تنهل وثانيها اخذ القدر المشترك بين المعنيين
ان كان بينهما قدر مشترك ايضا لكل من الخصوصيتين بالانكار الاخر واخذ القدر المشترك المتيقن من كلامهما وان لم
يكن هناك قدر مشترك فيقدم قول المثبت وثالثها العمل على الترجيح المذكورة في باب الاخبار والبينات فمنها التعدد
فيقدم المتعدد على الواحد في الاكثر على الاقل ومنها الضبط فيقدم الاضبط على غيره ومنها العدالة والوثوق فان الاوثق
يقدم على غيره ومنها العلم وكثرة التتبع فيقدم الاعلم على غيره ومنها الشهرة فيقدم ما هو المشتهر بين اهل اللغة ونحو ذلك
من الامارات الموجبة للترجيح ومع فقد الترجيح فالتوقف ورمي اللفظ بالاجمال لعدم وضوح معناه والتحقيق ان
الحق كما قررناه في علم الاصول ان الرجوع الى كلام اهل اللغة في الموضوع المستنبط ليس من باب التعبد المحض كالبينة بل حجية
كلامهم انما هو للكشف عن الواقع وحصول الظن منهم وحيث ان باب العلم لنا في هذه الموضوعات المشتبهة منسد غالبا فلا
باس بالعمل بالظن وانكار جماعة من المقاربين لعصرنا ذلك بناء على انفتاح باب العلم في الموضوع المستنبط غير مسموع اذ ليس
هنا كلام يوجب لنا القطع في شيء من ذلك نعم يمكن القول بان سد باب العلم فرع عدم امكان الاستكشاف بالعرف
بالامارة المجعولة لنا الكاشفة عن الحقيقة والمجاز وهو ممكن الا في نادر من الالفاظ ويمكن الرجوع في المشتبهات الى البراءة
من دون لزوم خروج عن الدين او الاحتياط من دون لزوم عسر وحرج والجواب عن ذلك على حسب ما قررناه في الاصول
وفي مقامات من الفقه ان نفس اللفظ من حيث هو وان لم ينسد فيه باب العلم لكن الاحكام قد انسد فيه الباب غالبا
كما هو مسلم المنكر هنا فكون الظن بالحكم من الدليل حجة في الحكم كاف في اثبات حجية الظن باللفظ لا من حيث نفسها
بل لانه مؤد الى الظن بالحكم مثلا الاختلاف للغويين في معنى الصعيد يوجب الشك في جواز التيمم بالحجر والرمل فاذا حصل
الظن بان معنى الصعيد هو مطلق وجه الارض حصل الظن بجواز التيمم بهما من هذا الدليل فيتبع وهذا القدر كاف
في المرام اذ شان الفقه المبالغة في فهم الالفاظ للثمرات الحكمية الفقهية ونظير هذا الكلام نذكره في الموضوع الصرف
مع اشتباه العرف بالنظر الى ظن المقلد على اشكال قوي والى حكم الحاكم في وجه قوي وتمام الكلام في باب الولايات
فانظر فعلى هذا فالمتبع ظن الفقيه سواء كان من الترجيح المذكور او بموافقة الاصل او بمخالفته على الوجهين او بمثله
الاثبات والنفي والوجوه المذكورة فيه وقرائن خاصة اخر ومنها فتوى الاصحاب على طبق احد المعاني على الوجه الاقوى

فانهم اربط بمعانى الالفاظ وفهمه لدليل من غيرهم وان كان فى كمال دقة النظر لقاعدة التأبيد واللطف المقرر فى مسئلة الاجماع واما مع عدم حصول الظن باحد المعانى فالذى اراه عدم التعبد بشئ من التراجيح وان قلنا بمثله فى الاخبار والبينات لنص او اجماع اذ لا دليل على جريانها هنا وليس ورودها فى مطلق الخبر حتى يندرج المقام تحتها ولا وجه لتقديم قول المثبت ايضا هنا والوجوه الماضية لا تصلح لاثبات التعبد فى ذلك نعم لو حصل الظن فهو المتبع ولم نقف على دليل مبين يقينا حجية قول اهل اللغة تعبدا وليس فى الباب الا انحصار الطريق مثلا فى كلامهم وقد عرفت انه ليس كذلك لان العرف يتبع اغلب الموضوعات بقوة الامارات وفى مقام الانحصار ايضا لم يقم دليل قطعى على التعبد بمعنى اللفظ ولو مع هذا الاشتباه حتى يلتجأ الى كلامهم تعبدا اضطرارا واجماع الاصحاب فى وفاقهم على العمل بكلامهم خلفا وسلفا لم يثبت فى غير صورة حصول الظن ونحن نقول بذلك واخذ القدر المشترك طرح الكلام من معاً برده الوجوه الماضية فى مسئلة التقييد وزيادة فالمعتمد بعد ذلك الرجوع الى الاصل الحكمى بحسب مقاماته من اشتغال الذمة تقريبا او تيقن ان المتيقن من التكليف والمسقط هذا المعلوم من اهل اللغة واما الشك بالعارض فلا شئ لنا يثبت الموضوع حتى نقبله وليس فيه اصل منقح وفى مقام الحكم يرجع الى الاصل وعن ذلك حكمنا فى الغناء باعتبار مد الصوت مع الترجيع والطرب مع اختلاف كلمة اللغويين بالاطلاق والتقييد فيهم او من وجه بالتباين فى بعض الفروض فرجعنا فى غير الفرد الملخص من كلامهم الى اصالة البراءة من التحريم لا انا فى عدة التقييد والاطلاق اذ قد ابطلناها فيما عرفت بما لا مزيد عليه هذا اما اقتضاه الحال فى بسط المقال على سبيل التشويش والاستعجال عنوان الحق وفاقا لاعيان الاصحاب ان الاصل عدم تداخل الاسباب وتنقيح البحث محتاج الى مقدمات الاولى ان المراد بتداخل الاسباب اشتراكها فى التأثير فى سبب واحد بمعنى ان كل سبب مثلا كان يؤثر فى حكم الموضوع فيجتمع الكل على موضوع واحد وحكم واحد مثلا اسباب الوضوء من نوم وبول وريح كان كل منها مؤثرا فى وجوب الوضوء ومقتضاها على فرض عدم تداخلها وضوآت ثلث ومعنى تداخلها اجتماعها فى وضوء واحد بمعنى كون هذا الوضوء الواحد مقتضى كل واحد من الاسباب وهذه العبارة نظير الاطلاق التداخل فى الاشياء الاخر كتداخل الاجسام فى حيز واحد وغير ذلك لا خارجيا وبله الى ان المراد عدم تداخل المسببات اللازم لعدم تداخل الاسباب كما ترى بخلاف ظاهرهم من دون بيان ولا نفع فى ذلك كون العدول عن اسناده الى السبب لافادة دليل الحكم بمعنى ارادتهم الاشارة الى ان المسبب لا يتداخل لان السبب لا يتداخل بل الموافق لطريقة الفن لمن عرف مذاقا هله كون المراد نفس السبب فى هذا الاصل جار مجرى الاصول العقلية التى هى من الادلة للاحكام الشرعية فينبغى ان يكون من القواعد الثابتة ان الاصل عدم تداخل الاسباب ففى مسئلة تكرر الكفارة بتكرر الوطى مثلا فى الحيض نتمسك بالاصل واصالة عدم تداخل المسبب عن المسئلة الفرعية وحققها وطريقة الاصحاب تأسيس الضوابط الفقهية على نهج الادلة كما لا يخفى على من لاحظها والتداخل حيث يثبت كما فى الاغسال والوضوء يحتمل الوجوه احدها ان يكون الاتيان بالمأمور به بصورة من دون التفات الى السبب امتثالا للاوامر ومغنيا عن الجميع فيكون تداخلا قهريا وان نوى المكلف حصول البعض دون الآخر وثانيها الصورة بحالها لكن بشرط عدم نية الاخراج عن الفعل فلو نوى عدم البعض ينتفى وما نواه او سكت عنه يدخل فى ذلك وثالثها ان يدور مدار النية فما نواه يدخل وما لم ينوه يخرج والرابع ان يكون معناه ان يكون الاتيان باحد المسببات يسقط الباقى لا انه تمتثل بالجميع فى ذلك الواحد ولو نوى احدها

ان ينوى الامتثال للامر من دون ملاحظة السبب فيحتسب فى نفس الامر بواحد ويسقط الباقى ولا يمكن فى هذا الفرض قصد الازيد من الواحد اذ المفروض عدم الامتثال الا بواحد فيأتوا النية التابعة له لا ريب ان للشارع ان يعبر باحد هذه الصور الثلاثة ولا مانع فى شئ من ذلك اما الثلاثة الاخيرة فلا اشكال فيها واما الاول الثلث فلا اشكال فيها من جهة ان كون الشئ الواحد ثلاثة اشياء محال والفرض ان كل سبب فرض يلزم سببا مستقلا فى الواجب على المكلف وضوآت ثلث والواحد لا يكون ثلثا بالبديهة وحله ان يقال ان الشارع يقول هذا الواحد منزلة الثلثة فى ترتب الآثار كما فى اعطاء ما نذر للمتوضى عن ريح او بول او نوم لهذا المتوضى وكذا المنذور لمن اغتسل عن جنابة او حيض او لجمعة لهذه المرئة المغتسلة غسلا واحدا لانه امتثل الجميع واغتسل عن الكل واذا لم يكن تصريح الشارع بذلك بل بما صرح بان الواحد كاف والاتيان بالمتعدد او ان بالواحد ونحو ذلك فهل الظاهر منه اى من هذه الصور فنقول لو كان هذه الاسباب مما يشترط قصدها عند الاتحاد كاسباب الغسل فانه لو انفرد الجنابة لابد للمكلف ان يقصدها ولا ينفع مجرد الغسل على الاطلاق وان لم يكن فى ذمته غير غسل الجنابة وكاسباب الحقوق من زكوة او خمس ونحو ذلك فان تعين كون المال المعطى من اى الاقسام لازم على المكلف فيكون معنى قول الشارع الواحد مجز اعتبار النية جزما فلا موقع هنا للاطلاق والعمل سواء جعلناه امتثالا للكل او اسقاطا للبعض كما فى الوجه الاول والاخير نظرا الى ان الواحد مشروط بعدم على النية فاذا ابتت بلا ... من المسببات بل هو شئ اجنبى او جزء الواحد كالنية المردد فانه ايضا خارج عن الاتحاد فقد يرفع ... ومعيار ليس عليه غبار لكنه هل الظاهر الاسقاط فيلزم نية الواحد المعين او الامتثال المتعدد ... والذى يقوى فى النظر القاصر انه اسقاط اذا فرض ان السبب سبب ورخصة الشارع فى الاكتفاء بالواحد ... الاقسام الواحد مقام المتعدد نظير الواجب الكفائى فى المكلف والتخيير فى المكلف به على ما نراه من الوجوب ... فى الكل غاية الفرق كون السقوط فى المقام رخصة ولا ينافى ذلك قولنا بان الغسل الواحد يجزى فى ... السنة عن اغسال اذ نظيره اجزاء الحمد لله قبل التشهد عن اذكار كثيرة وهو منها بمعنى تأدى اصل السنة بذلك من قال ذلك لكن قال الكل فى الثمرة لان كلمة الحمد لله اجتمع فيه اذكار كثيرة وادعية شتى فاذا كان الظاهر الاسقاط فمقتضى القاعدة نية الواحد ليغنى عن غيرها ويسقط ما عداها الا مع قيام دليل على خلاف ذلك من اجماع ونحوه لو فهم من رواية زرارة مثلا يجزيها غسل واحد لجمعها وحيضها وعيدها ونحو ذلك اعتبار قصد ذلك كله فهو تعبد فى الكلام فيما لم يتم دليل على ذلك ولو كان مما لا يشترط قصدها الا مع الاتحاد كاسباب الوضوء فقولنا مع الاجماع اكتف بالواحد معناه الاتيان بصورة العمل المأمور به مرة واحدة وذلك يسقط المرات الاخر ومما ذكرنا تبين ان مسئلة النية للسبب وعدمه ليس لها مدخلية فى باب التداخل بل ما ينوى مع الانفراد ينوى مع الاجتماع وما لا ينوى هناك لا ينوى هنا ايضا وانما البحث فى ان الواحد فيما فيه النية واحد مسقط حتى ينوى الواحد دون الثلثة حكما وتداخل الافعال والعلل لا يوجب تداخل النيات وقد ذكرنا ان الظاهر الاسقاط نعم هنا كلام وهو ان المتيقن من كفاية غسل واحد او صلوة واحدة فيما يعتبر فى احادها النية كفاية العمل الواحد عن الاعمال الاخر واما كفايته عن النيات الاخر فلا وتوضيحه ان على تقدير عدم التداخل كان المكلف مأمورا باتيان ثلثة اغسال بثلث نيات ودليل التداخل غايته ما اقتضى ان غسل البدن ثلث مرات لا يجب بل يكفى مرة واحدة واما ان نية الجمعة تسقط بنية التوبة فمن اين يعلم ذلك فمقتضى الاسقاط ايضا اعتبار النيات لان الفعل الواحد مسقط عن الباقى دون النية فيكون مثل تداخل الاغسال مثل الراسين فى البدن الواحد فان روح كل منهما حل فى البدن الواحد

واحد لهذه

الثبات اللازمة كان سقفها تواردها على افعال متعددة فهي كالقوالب للروح فاجزء الشارع بقالب
الارواح فالاسقاط ايضا في الافعال لا في الثبات فما كان يجب فيه النية لو انفرد يجب ثبات الكل مع الاجتماع لا اذا
دل دليل على اسقاط النية ايضا لكن يمكن دفعه بان الغسل الواحد يسويه الغسل البدل بل له مع نيته ان غسل عما
فاذا قال الشارع يجزي غسل من اغسال يكون معناه غسل البدل بنيته يجزي عن غسلات بثبات وهو لا اسقاط للكل
فتدبر فانه محل نظر فقد علم من ذلك ان المراد صورة التداخل بمعنى ترتب الاثار لا حقيقة التداخل وان عدم
التداخل بقاء كل سبب على مقتضاه وكون عدم واحد مسقطا لغيره الثالثة ان مسئلة التداخل كثيرة الدوران
منتشرة الفروع لا بد من الاشارة الى مواردها وضبط اقسامها وتنقيح محل النزاع منها فنقول من مواردها
اسباب نزح البئر وغسل الحدث والخبث واسباب الوضوء والغسل وتعلق نذر ونحوه باحد الواجبات كنذر
الحج وتسبيحات الجبر للقصر والتعقيب واسباب الكفارات في الصوم والحج والاعتكاف في النذر والظهار ونظائرها
ورواتب النوافل مع المطلقات ومطلقات السنة مع خصوصيات شهر رمضان ونظير ذلك في جنايات الاطراف و
النفوس وجلدات الحد وضمان الاتلافات والمستحبات المطلقة في كل يوم او شهر او سنة مع ما قيد منها بيوم
خاص ونحوه واسباب سجود السهو وركعات الاحتياط واسباب صلوة الايات وسلام التحية والصلوة ومسئلة
ارش البكارة في الامة والمهر وغسل اليد من البول والغائط والريح للوضوء فنقول الكلام في عدم التداخل في
صورة طرئان السبب الاخر بعد حصول مسبب الاول كمن وطي حائضا فكفر ووطي اخرى وتوضأ من بول ثم نام
يجب الكفارة والوضوء بلا كلام ونحو ذلك لو اغتسلت عن حيض فاجنبت والوجه في ذلك ان مبنى القائل
كما بان حصول الامتثال بالواحد من الخطابين وهو فرع تأخره عنها ولا يعقل تقدم مسبب على سبب فبقي الامر
من دون امتثال ويظهر من كلام الفاضل المعاصر النراقي في عوائده وجود الخلاف ايضا في هذا الفرض قال ويظهر
من كلام بعضهم في مسئلة الوطي في الحيض عدم التكرر مع تخلل التكفير ايضا وهو فاسد جدا والظاهر ان ذلك ليس من جهة
التداخل بل من جهة عدم دلالة الدليل على الثانية وتوضيحه ان مسئلة التداخل وعدمه انما هو بعد دلالة الدليل
على لزوم الفعل ثم بعد ذلك نقول هل هما يحصلان بواحد ام يحتاج الى متعدد في الامتثال مثلا اذا قال الشارع
من بال فليتوضأ فهنا مسئلتان احديهما انه هل تكرر البول ايضا يجب الوضوء وانه في مرة واحدة يجب في الثانية
ايضا ام لا بدل على وجوبه وثانيتهما انه على فرض دلالته على الوجوب هل يتادى الوجوبان بوضوء واحد او لا بد من وضوء
ومسئلة التداخل هي الثانية والاولى مسئلة تكرر المشروط بتكرر الشرط فمن قال بان من وطي الحائض وكفر ثم وطي
لا يجب الكفارة لا لان الكفارة السابقة مجزية عن هذا الوطي ايضا كما لو كانت لاحقة لهما بل لان دليل الكفارة انما
يقتضي وجوب الكفارة لاول فرد من الطبيعة المجعولة سببا واما الفرد الثاني فلا وجوب فيه سواء قدم او اخر مقتضاه
ان الكفارة اذا وقعت بعد المرتين فهي للاولى والثانية لا كفارة فيها اصلا لان قول الشارع منزلة منزلة خطاب
اوطئت او لا فكفر واذا وطئت ثانيا فكفر ويحصلان بالكفارة المتوسطة بينهما فانه كلام لا يتفوه به منفوه من اصحابنا
المويدين المسددين والفرق بين المقامين في غاية الوضوح والحاصل ان باب التداخل فرع فهم تعدد الخطاب والاستنباط
لهما بواحد واما لو كان هنا خطاب مجمل لا يعلم منه اللزوم في تحقق السببية مرة ثانية كقوله من استطاع فليحج وقامت
القرينة على ان الظاهر منه عدم تكرره وشك في ان الاستطاعة الثانية ايضا توجب حجا ام لا فنقول متى ما حج الرجل بعد
الاستطاعتين لا يجب عليه الحج في الثانية لا للتداخل بل لعدم العلم بسببيتها مطلقا فليس هنا اسباب حتى تتداخل

ونظير ذلك

ونظير ذلك من يقول بعدم تكرر الكفارة بتكرر الافطار في رمضان فان معناه عدم دلالة الدليل على ان
مطلق الافطار سبب ويجي لذلك توضيح بعد ذلك انشاء الله وكذا في صورة كون المسببات مختلفة بالنوع كقوله من
جامع فيغتسل ومن وطي في الحيض فليتصدق بدينار ضرورة عدم حصول احد الامرين بالاخر والغرض ان كل منهما امر موجب
للزوم تحصيل الامتثال وكذا لو كان الطلب مع وحدة النوعية معتبرا فيه صفتان متنافيتان في الخطابين او في
المطلوبين كقولك صل ركعتين وجوبا وصل ركعتين ندبا فان كون الصفتين متنافيتين لا يجتمعان في
مورد واحد يمنع من التداخل وهذا اوضح في المثال الثانية لكون القيد للخطاب فلا ينافي ان مجرد تغاير الخطابين لا يمنع
من التداخل لو لم يعتبر في اصل الصلوة الوصفان لانا نقول ان الطلب الوجوبي يحتاج الى امتثال ولا يحصل الا
بركعتين مندوبتين والوصفان لا يجتمعان فالوصف في الخطاب سرى الى الطلب ولو قيدهما بالاداء والقضاء
كان ماخوذا في المطلوب اذ الطلب لا يتصف بهما وانما البحث في غيرها من الصور الاتية الرابعة ان سلك حكم المتنازع
فيه فقد يكون امر الشارع ابتداء من دون مدخلية شيء اخر من الخارج ومن نفس المكلف ماخوذ في الخطاب مع تعدد
في الخطابين في وجه من الوجوه كقوله صم يوما صم يوما مع عدم قرينة على التاكيد فقد يكون ذلك مع تغاير في الاطلاق
والتقييد كقوله ايضا تصدق بدينار وقد يكون مع تغاير في وصفين قابلين للاجتماع في فرد واحد كقوله
للزيارة اغتسل للتوبة او صل ركعتين للتحية صل ركعتين للاستخارة وقد يكون متغايرا في الزيادة والنقيصة كقوله
اطعم عشرة مساكين اطعم ستين مسكينا وقد يكون مستندا الى سبب من المكلف حتى في التعدد كقوله من افطر فليعتق
رقبة فافطر مرتين او من بال فليتوضأ او من اصطاد فكذا فعليه دم شاة فكرر السبب او الى سببين فعلهما المكلف كقوله
من ظاهر فليعتق رقبة ومن افطر فليعتق رقبة ففعلهما المكلف والى سبب من الخارج كقوله من ولد له ولد فليذبح
شاة ومن تمرض فليذبح شاة فحصل له الامران وقد يكون احدهما مستندا الى سبب من الخارج او من نفسه والاخر
ابتداء ويجي في هذه الاقسام ايضا اتحاد الكيفية وتغايرها بالاطلاق والتقييد وبوصفين قابلين للاجتماع وبالقلة
والكثرة ويتشعب من ذلك صور كثيرة لا يخفى على البصير استخراجها بعد ما ذكرناه ولا يتوهم مما قرر في الاصول من
حمل المطلق على المقيد انه لا وجه في صورة التقييد لعدم التداخل لان هذا غفلة عن موضوع في البحثين فان الكلام
في الاصول بعد فرض العلم باتحاد التكليف والبحث في وجوب المقيد وحمله على الاستحباب ونحو ذلك واما المقام
فمع عدم العلم بالاتحاد في التكليف فيحتمل كفاية الواحد ويحتمل كون التكليف بالمقيد على حدة وبالمطلق كل
صوم يوم على الاطلاق ويوم الخميس بخصوصه فتدبر وتبصر وهذه الصور المذكورة كلها قابلة لنزاع التداخل
والعدم ما لم يقم دليل من الخارج او قرينة في اللفظ على احد الامرين فان ذلك ايضا خارج عن محل البحث الخامسة
قال الفاضل المعاصر الملا احمد النراقي في عوائده لا شك ان الاسباب الشرعية علل الاحكام المتعلقة بافعال المكلف
لا لنفس افعاله فوطي الحائض علة لوجوب التصدق والبول علة لوجوب الوضوء لا للتصدق والوضوء وتعدد الاسباب
الشرعية لو اقتضى تعدد مسبباتها لاقتضى تعلق وجوبين بتصدق الدينار والوضوء والكلام انما هو في وجوب تعدد التصدق
والوضوء لا تعدد الوجوب ولا تلازم بينهما لامكان تعلق فردين من حكم بفعل واحد من جهتين متغايرتين كوطي
الاجنبية الحائضة وشرب الخمر والزنا في نهار رمضان ووجوب قتل المرتد القاتل لغيره عمدا وهكذا وعلى هذا
فاصالة عدم تداخلها لو ثبتت لا يستلزم اصالة عدم التداخل بالمعنى المتنازع المراد والكلام في اثبات تعدد الفعل
دون تعدد الحكم واحدهما الغير الاخر وهذا الكلام من ذلك العلام يدل على غفلة اساطين الاصحاب المستدلين

لهذا الاصل بالوجوه الاتية عن هذا الوجه الذي ذكره وعدم التفاتهم الى ما ذكره من الادلة يؤدي الى القطع بشيء
ادعاه من مفاد الادلة لا تهامه لا يثبت اقتضاء كل سبب مسببا برأسه اذا كان المسبب والحكم دون الفعل فلا ينفع في هذا الاستدلال
واتعاب البال فنقول مستعينا بقوة الله مستمدا من بركات انفاسهم الزكية ان اجتماع الحكمين المتجانسين في موضوع واحد
مع بمعنى ان يكون طبيعة الصلوة مثلا يتحقق فيه وجوبان في نفسها من دون مراعاة جهة اخرى غير ممكن كيف و
اجتماع الامثال لا شبهة في بطلانه وعدم امكانه وما ذكر في تعدد الواجبات مع انه محل كلام معروف ليس معناه
تعلق النذر بطبيعة واجبة قابلة للحصول في افراد متعددة فيجب بالاصالة وبالنذر ويحصل الامتثال في فرد واحد
فان من نذر صلوة او حجا فهو مقيد داخل في محل نزاعنا في باب التداخل وفتوى الاصحاب كما لا يخفى على من لاحظها
وجوب حج غير حجة الاسلام وصلوة غير الفرائض الاصلية فيرجع بعضها الى تعدد الخطاب المبحوث عنه في المقام ويكون
من احد الصور المتقدمة بل معناه نذر حجة الاسلام مثلا وصلوة الظهر كل في صوم رمضان مثلهما بناء على صحة النذر
عملا بالعمومات الدالة عليه كما هو خيرة جماعة فهذا فائدة الكفارة في صورة المخالفة دون احداث في العبادة فان حقيقة
الوجوب في الفعل كونه مطلوبا ممنوعا من تركه وهذا غير قابل للتعدد وليس الا كالبياض في الجسم وعدم تعدد المنافي به في
النذر لعدم امكانه اذ ليس حجة الاسلام على هذا المكلف الا واحدة فلو اتى بها مرة ثانية فقد اتى بغير المنذور ونحو
ذلك صلوة الظهر ومن هنا نقول ان نذر الواجب يرجع الى الالتزام بالكفارة بالفعل لانه حاصل قبل النذر وما
ذكره في قتل المرتد لا دخل له بالمقام اذ نحن لا نمنع من وجود كليين متعلقين للحكم بينهما عموم من وجه في فرد واحد ولا ريب ان
قتل المرتد مثلا واجب وقتل القاتل مثلا لو فرضنا واجب فهما موضوعان مستقلان للحكمين وجدا في ضمن هذا
الفرد واي مانع من ذلك والكلام في تعلق وجوبين بموضوع واحد واما في المتعدد المجتمع فنحن لا نمنع من وجود منافاة
كالوجوب والتحريم عقلا ونحو ذلك مما ذكره من المثالين الاخرين فان وطي الحائض موضوع ووطي الاجنبية موضوع
اخر وكذا الزنا وشرب الخمر موضوع وافطار شهر رمضان موضوع اخر بينهما عموم من وجه فلم يتحقق حكمان متجانسان
في موضوع واحد لا فرق بين المتجانسين والمتناقضين من الاحكام في عدم الاجتماع في موضوع واحد اذا عرفت هذا
فنحن نسلم كون كل من السببين قاضيا بوجود المامور به ولم يكن احدهما تاكيدا للاخر فلا بد من ارادة اثنينية في الخارج من بين
اذ تعدد الوجوب يقتضي تعدد الايجاد في الخارج ولا يمكن وجود حد محلا للوجوبين اذ الماهية غير قابلة والخصوصية
كذلك وكون احدهما للماهية والاخر للخصوصية تهافت في القول ومخالف لظاهر الدليل والفرض فلا بد من وجود
حتى يصدق الوجوبان بهذا الاعتبار اذ الطلب للماهية يحمل الى ارادة وجودها في الخارج فتعدد الطلب يقتضي تعدد الوجود
محالة مضافا الى ان تخلل المسبب بين السببين الذي هو في الخارج عن محل البحث ولا كلام فيه في عدم التداخل ليس
الوجه فيه الا تعدد الامر وتعدد الوجوب لان مدلوله شيء اخر غير معلوم بل معلوم العدم فاذا وجب بالسبب الاول
فمعناه لزوم وجوده في الخارج فمعنى الوجود اي شيء يقتضيه فان قلت السبب يقتضي الوجود بعد وما وجد قبله
بخلاف ما لو اجتمع السببان فان السبب وجد بعدهما مرة واحدة قلت كلام حسن لكن الفرض ان تعدد الوجود للفعل
ينشأ الا من نفس تعدد الطلب بعد ما ثبت جدلا لا التاخر الثاني عن السبب وليس هذا الاثبات بمرتابا في نظر اهل العرف
الا التعدد الطلب للتاخر والتقدم وهذا موجود في صورة التاخر وليس ما ذكر من الفرق الا مدالا لا يفهمه اهل
اللسان كما لا يخفى وحاصل الكلام ان تعلق وجوبين بماهية واحدة ليس معناه الا لزوم تعدد ايجاده ولا معنى له غير ذلك
فالتلازم في المقامين واضح ولذا ترى الاصحاب يذكرون اسباب الوضوء والغسل ونحو ذلك ولا يلتفتون الا انه

القاتل

سبب الوجوب لا الوجود اذا عرفت هذا فاعلم ان المراد باصالة عدم التداخل قاعدة مستنبطة من ادلة الاسباب
ومن فتوى الاصحاب والا فلا ريب ان الاصل الاولي قبل ورود الخطاب بها مع قطع النظر عنه كذلك اذ ليس الاسباب
الشرعية الا معرفات بمعنى كونها علامة للوجود الذهني وذلك قابل لتعدد المسببات واتحادها والاصل عدم لزوم موجب
حقيقي واضح حتى يوجب التعدد والامارتان لا تقتضيان الا الواحد متيقنا فينفي الزائد بالاصل وبهذا عمل القائلون
بالتداخل وزاد بعضهم ان في بعض الصور كقوله من وطي حائضا فليتصدق بدينار لا يكون الواطي الثاني خارجا عن السبب
الاول اذ الوطي شيء صادق على القليل والكثير وماهية قابلة للوجود في ضمن الف فرد موجبة لدينار فمن اين يجيء
التعدد وقس على ذلك نظائره فنقول اما قبل ورود الخطاب فذلك خارج عن محل البحث اذ ليس هنا اسباب حتى
تتداخل او لا واما بعد الخطاب فتعدد المسبب ان كان تحته حقيقة كالصوم والحج فذلك تعدد تقدم عدم البحث فيه
واما فيما تغاير بالاعتبار والنية كصلوة التحية وحاجة ودينار ووطي ونذر ونحو ذلك فلا ريب ان فيها لم يتداخل
بالاتفاق فنقول عدم تداخله لاي سبب هل هو لدليل خاص جاء على ان هذين لا يجتمعان والفرض عدمه بل النزاع
موجودا في ابواب الفقه وليس عدم التداخل الا من جهة ان كل مضافا الى سببه فيمتنع بعد ذلك تداخلهما وهذا
الوجه موجود في جميع صور النزاع بقي ان الاسباب الشرعية وان كانت معرفات لكنها كاشفة عن علل حقيقية واقعية
وظاهر كل سبب شرعي كشفه عن مؤثر حقيقي ومجرد احتمال كونهما امارة للواحد لا يدفع الظاهر وهو الحجة فاصالة عدم
المؤثر الحقيقي لا وجه له بعد كشف الظاهر عنه فان قلت على ما ذكرت من العلل الحقيقية يمتنع التداخل مع انه وقع في مقامات
قلت ليس الكشف عن علة واقعية مجرا غير قابل للتأويل بل هو مقتضى الظاهر فمتى جاء الدليل على انه يتداخل علمنا كون
الامارات كاشفة عن مصلحة واحدة تفوت بحصول الواحد فلا يبقى هناك علة وهذا معنى قولنا ان الاصل عدم التداخل
حتى يثبت بدليل فان قلت متى ما جاء الكشف عن علة واحدة فكيف تدعي الكشف عن علتين قلت لا ريب ان كل
خطاب يصدر من الشرع لا بد له من علة واقعية فكونهما كاشفين عن علة واحدة خلاف الظاهر قطعا وهذا مقتضى
في كل مقام فان قلت يتجدد النسبة الى دليل اخر لا نعلم كونه مقتضيا للتعدد بل العلة شيء اخر لا نعلمه واثبات العلة
بالمناسبة لا نقول به قلت هذا اثبات للعلة بالانحصار من الخارج بمعنى انا نجد في مقامات عدم التداخل ليس
المنشأ الا اختلاف النسبة وكون كل كاشفا عن مصلحة اخرى وترى انه موجود في جميع صور البحث على ان الظاهر اذا اقتضى
تعدد العلة كما هو واضح لمن تدبر فلا وجه لهذا الكلام مضافا الى ان الادلة الدالة على التداخل دالة على ان الظاهر
من الاسباب عدمه من جملة احد قاله انه عبر في رواية زرارة بانه اذا اجتمع لله عليك حقوق اجزأك عنها
غسل واحد ونحو ذلك من العبارات وظاهر جمع الحقوق ان مقتضى الاسباب كون ذلك متعددا الا ان الظاهر كونه
حقا عليه وجوبه عليه فعلم من ذلك ان الانواع المتداخلة كل منها حق ثابت في ذمة المكلف والمفروض انه ليس على ذلك
دليل من الشارع سوى الاوامر والاسباب وليس ذلك من كون العبارة او لا بيانا للاثبات ثم الاسقاط بمعنى ان
الشارع يقول اذا تعدد عندك الاسباب فانت لا تدري هل الحق واحد او عليك حقوق وانا ابين لك انه حق
يصير عليك حقوق لكن انا اكتفي منك بالواحد بل المراد انه لولا اقل بالاجزاء بالواحد لكنت بانيا على التعدد لما
فهمته من ادلة الاسباب لكن ابين لك عدم كونها على ظاهرها كما تخيلت بل الواحد مجز على انا نقول لو كان هذا
مثبتا للتعدد ثم مسقطا لكنا نأبى اذ ظاهر النص سقوط التعدد الثابت فما لم يقم دليل على سقوط في مقامات
اخر فالاصل عدم الاجزاء وثانيها ان ظاهر لفظ الاجزاء في ادلة التداخل فرض انه لولا هذا الدليل لكان السبب متعددا

وثالثها ان ورود هذه النصوص في مقام التأكيد للاصل الاول وهو اصالة عدم تعدد المسبب مع عدم ورود دليل
على خلافها مما يكاد يقطع بخلافه ولا يدعي ذلك الا مكابر لوضوح ان هذا ليس كادلة اصل البراءة ومن الواضح ورودها
في مقام ظن التعدد ولزوم الاتيان بمسببات كثيرة وهذا الظن لم ينشأ عند من نظر بعين الانصاف الا من ظواهر
ادلة الاسباب وليس الا قوله اغتسل للجنابة اغتسل للزيارة فاذا كان الظاهر ذلك فعدم ورود دليل من الشارع على
التداخل في غير باب الاغسال ونحوه يدل على ان الظاهر متبع والا لزم الاغراء بالجهل وتاخير البيان وما في العوائد
من عدم دلالة الاجزاء على ذلك غايته دلالته على جواز التعدد لا على اصالته ونحن نقول بجواز التعدد بل افضليته
كما ترى غير ما مضى في الجواب اذ لا شبهة في ان الاجزاء اذا نسب الى التعدد كقولك يجزي واحد معناه ان هنا
تعددا مطلوبا يجزي ما طلب لواحد لكن هذا يدل على سقوطه بذلك وما فيه بقي من منع دلالة رواية زرارة
بانا لا نقول بالتداخل في كل مورد بل نقول ان الاصل ذلك وكم من موارد لم يتداخل فيها الاسباب الشرعية
فكيف جاز ان يقول حق واحد ايضا في غاية الركون اذ في مقام يثبت فيه التداخل اذا عبر المعصوم بلفظ
ما ظنك بمورد الشك التي هي محل الثمرة لهذا الاصل وبالجملة انكار دلالة قوله اذا اجتمع عليك حقوق اجزاك
عنها واحد على كون كل من الاسباب موجبا لحق براسه من حيث انه سبب لا ينبغي ان يصدر ممن نظر بعين الانصاف
والا فلا يخفى كل ظاهر من طريق مناقشة لاهل الاعتساف ثم قال واما ورود النقل بالتداخل فانما هو لاجل سؤال
الراوي مع انه غلط في النزاع اذ لا حصول للامتثال بالتعدد ولا خفاء لاحد فيه حتى يحتاج الى السؤال وانما الخفاء
في الواحد فهو المحتاج الى البيان وابين ذلك من الاصل ولا يخفى على اهل البصيرة ان صدور مثل هذا الكلام من
ذلك المحقق النحرير من الغرابة بمقام ولا نخ من نفسه على مداقة اساطين اهل الفن عن مثل ذلك فانه اقرار باصالة
عدم التداخل من دون التفات وتوضيحه بحيث يكون تاسيسا جديدا لهذا الاصل وقلعا لمادة الشبهة ان
حصول الامتثال بالتعدد هل هو لكون ذلك مأمورا به ومن جهة ان الواجب واحد وياتي المكلف بالثاني من عند نفسه
ولا ريب ان وحدة المأمور به كما هو مقتضى القاعدة على ما زعمه يمنع من قصد الامتثال بالثانية لانه يكون بدعة
وانما ياتي بما لم يؤمر به بقصد انه مأمور به فمعرفة الكل بالتعدد وعدم الخفاء فيه لاحد عين الفهم من الدليل على التداخل
او نفيه والذي يمكن ان يقال انه يحتمل ان يكون الامتثال بالتعدد من باب الاحتياط بمعنى ان المكلفين يعتقدون
السبب انهم يشكون في وجوب التعدد وعدمه ولكن معلوم قطعا ان التعدد مجز ويشكون في اجزاء الواحد فلا يكون التعدد
من حيث هو مأمور به حتى يلزم التشريع بل الاحتياط الذي يكفي فيه الاحتمال ومن هنا احتاجوا الى السؤال قلت هذا
اولا ان هذا الكلام مبني على ان طريقة الناس في مقام الشك في التكليف كانوا يبنون على الاحتياط ويحتاجون في
العمل بالبراءة الى السؤال بخصوصه وهذا ابعد عن طريقة العوام فضلا عن اصحاب الائمة فضلا عن مثل زرارة و
ثانيا نقول هل في الموارد التي هي محل النزاع بنيا هل مثل زرارة كان بانيا فيه على الاتحاد والتداخل او على عدمه
او كان شاكا فعلى الاوسط يثبت المدعى اذ ليس الا للقاعدة فانه لم يسئل عن ذلك ولم يعلم الحكم ومن البعيد تكرر
نظر اصحاب الائمة الفقهاء سيما مثل زرارة الذي القي اليه اساس الشريعة وعدم التفاته
الى مثل هذا المقام سيما مع كثرة دوران المسألة وفروعها في الفقه وعلى الاول فما باله يسئل عن هذا المورد الخاص
مع انه على مبناه ظاهر ولم يكن طريقة امثاله السؤال عن الخصوصيات بعد فهمهم للضابط مضافا الى ان بناء اصحاب
الائمة لو كان على التداخل فكيف صار اتفاق فقهائنا الاجلاء المقارب من لا عصار الصحابة والتابعين كما

حكاه العلامة الطباطبائي على عدم التداخل وقطعوا بذلك وارسلوه ارسال المسلمات ولم يخرجوا عنه الا بدليل
واضح بل في مقام ورد فيه النص الصحيح كباب الاغسال اعرض عنه جماعة وانكروا التداخل فضلا عما لم يرد فيه دليل ولم يقد
منهم احد يطالب بالدليل في عدم التداخل ولو كان خلاف القاعدة لاحتيج في ذلك الى دليل دون من قال بالتداخل
وهذا الاطباق والاتفاق كما انه حجة براسه في اثبات المدعى كاشف عن طريقة اصحاب الائمة وبنائهم على عدم
التداخل واحتياجهم في كفاية الواحد الى الدليل وثالثا نقول لا يخفى على من راجع وجدانه ان عدم الخفاء
في اجزاء التعدد ليس من جهة الاحتياط بل لانه ورد به الامر وان كان الواحد قد يكون مسقطا عنه فانا لو رجعنا الى
العوام المتشرعة المقلدين في تداخل الاغسال وسالنا عنهم في ذلك لاجابوا بان التعدد من جهة ان الشارع امر بكل
واحد من الاغسال لكنه جعل الواحد مقام الكل تسهيلا وتفضلا الا ان تعدد الاوامر لا يقتضي الاغسال واحد لتعين
التعدد فان هذا كلام يتبين نظيره وكثرة عوده عن طريقة العادة والعرف بل لا اظن احدا ينكر مطلوبية الكل لو اتى بالتعدد
وياتي لذلك مزيد توضيح للمناقشة في الاتفاق المدعى بان ادلة الاسباب مختلفة وليست محصورة في نوع فمنها ما
يظهر منه التعدد ومنها ما يظهر منه الاتحاد ومنها ما لا يظهر منه شيء منهما ومع ذلك فالادلة الخاصة من اجماع او غيره
على التداخل وعدمه واردة في كثير من الموارد فان اريد اتفاق جماعة منهم وجميعهم على عدم التداخل في بعض
الموارد فهو مسلم لكنه لا يفيد اذ لعله لاقتضاء دليله التعدد او لورود دليل خارج عليه وان اريد اتفاق الكل
في جميع الموارد فهو ممنوع وكلام جميع القدماء خال عن ذكر هذا الاصل وان عملوا بمقتضاه في بعض الموارد لاجماع او
دليل اخر وكفى بذلك شاهدا طرحهم النصوص والظواهر في مصيرهم الى عدم التداخل في بعض الموارد ولو كان منشأه
مجرد الاصل لم يقدم على الظواهر ناش عن عدم التامل في اطراف الكلام وعدم التنبه لدقيقة المقام فان غرض مدعي
الاجماع الذي لم يسمع بمثله الا من ليس دعوى تمسك الاصحاب باصالة عدم التداخل اذ لا ريب ان امثال هذه
العبارات اصطلاحات نشأت من الطبقة المتوسطة وليس ادعاء مصيرهم الى مقتضاها في جميع الموارد حتى يمنع بل غرضه
انا نرى فتوى الاصحاب من باب الطهارة الى باب الديات على عدم التداخل ومن قال بالتداخل طالبوه بالدليل
ولا يطالبونه ممن بنى على عدم التداخل ايضا ليس مقصورا على مورد نص خاص اذ نجد ذلك فيما لم يرد فيه دليل سوى
دليل السبب ونجد ادلة الاسباب غالبا على نسق واحد فقابل للتداخل والعدم والذي بعد التامل يظهر ان اجماعهم
على عدم التداخل الذي جعله المورد دليلا خارجيا وقرينة انما نشأ من دليل الاسباب لانا نراهم لا يستندون في
ذلك الى شيء سوى الدليل الدال على السببية ولا ينكر ذلك عليهم من خالفهم بل يدعي وانيا او دليلا اخر على
التداخل ووجود الادلة الخاصة في بعض المقامات لا يضر في بنائهم على القاعدة اذ اغلب القواعد منصوص في بعض جزئياتها
ومدفوع بدليل اقوى في بعض مواردها ومن لا خبرة له بالفتوى ولا تسلط له على عبائر الاصحاب ولا تتبع له في مقامات
الباب كيف يسعه الاقتحام على منع ما ادعاه ذلك النحرير مع طول ذراعه وسعة باعه ومما ذكره من الاستشهاد يخرج وجهه عن
ظاهر النص فانه كاشف عن ان المعتمد ليس الاصل واضح الفساد اذ معنى الاصل قاعدة مستنبطة من الظواهر ولا بعد في
طرح احد الظواهر لما هو اقوى منه وامتن وليس هذا الاصل من الاصول العملية التعقلية التي لا تجري في مورد الدليل
بل انما مثله مثل قواعد الضمان ونحوه الذي ترك الاصحاب لاجلها نصوصا خاصة في ابواب الفقه وغلب على القائل
لقوتها وكثرة العمل بها في مواردها ووضوح عمل الاصحاب بها وبعد خروج المورد الخاص عنها ولا يخفى ذلك على
من له ادنى دربة في متون الفقه وكلمات المتاخرين فضلا عن كتب الاستدلال للاساطين فان طرح النصوص

العمومية غير عزيز في قبال القاعدة سيما مع عمل شيخ الطائفة واتباعه بها حتى سمى شيخنا الشهيد الثاني مقامات
مفتيه من رد هذه الاخبار واخذنا بالقاعدة المستنبطين في قبال من عمل بالرواية مشعراً بانهم ليسوا من اهل الاستنباط
والمعلوم من كلامه ان الاستنباط المبني على القواعد المعمولة في المذهب هو معيار ليس عليه غبار وما نحن فيه
من جملتها ولعل المورد تخيل من لفظ الاصل ما يذكرونه في الاصول من ان المراد بالاصل ما يرجع اليه عند عدم الدليل
كالبراءة في الاباحة وقد عرفت ضعف ما تخيله وهم ما ارتكبه على انا نقول ان المورد الذي ترك بعضهم فيه النص
الصحيح وخلد الى القاعدة كما ذكره مدعي الاجماع مؤيداً على كون القاعدة مرعية مسلمة من باب الاغسال فنقول
دليل دل هاهنا على عدم التداخل حتى تركوا لاجله النص كما هو زعم المورد فان كان اجماعاً فلا ريب ان المثبت على التداخل
يكشف بالاجماع على عدمه وان كان نصاً فقد عرفت ان النصوص دلت على التداخل وان كان دلالة الاسباب
فلا يخفى عليك ان هذه الادلة هي ما ذكرنا في امثلة محل النزاع فان كان نص احد هذه الادلة في التعدد معارضاً
النص الصحيح المعتضد بفتوى الاكثر والاصل الاولي على ما زعمه المخالف فما بال نظائر ذلك لا تقبل فيها هذه
الدلالة فلم فيما عدا ذلك لم يكن لظاهر التعدد مع انه لم يعارضه نص ولا فتوى وملخص الكلام ان صدور هذا الايراد
والبحث من مثل ذلك العلام مبني على مجرد فتح باب المناقشة والخروج عن طريقة اهل النظر والسداد ولا يخفى على
اصحاب النظر عدم الوثوق بل عدم الالتفات على مثل هذه الشبهات في قبال ما ظهر من الوجوه على كون المعمول
به والمعمول عليه عدم التداخل فيما لا دليل على خلافه مضافاً الى انه غير خفي على المتتبع الماهر ان المدار في جنبه
الا اقل قليل مستند الى خصوص دلالة الدليل ومع ذلك ليس مما اتفق الفتوى فيه بل قد اختلف فيه الفتاوى
اختلافاً فقال العلامة الطباطبائي ولذا ترى ان اسباب الصلوة والزكوة والصوم والحج والايمان والنذور والكد
والحدود وغيرها على كثرتها واكثرها مما يجمع فيه لو توافق مسبباتها في الجنس والكيفية والوقت وهي مع هذا متعددة
متغايرة كالصلوة المتوافقة وغيرها وكصلوة الفجر مع الطواف والزلزلة مع الكسوف والعيد مع الاستسقاء وكذا انواع
الصيام من القضاء والكفارة وافرادها المتكثرة واقسام الزكوة مثل زكوة المال والفطرة وافرادها الكثيرة والديون
المستقرة في الذمة باسباب مختلفة كالبيع والصلح والاجارة وغير ذلك من صور اجتماع الاسباب مع توافق المسببات
مما لا يمكن حصره فان البناء في جميعها على التعدد بحيث لا يحتمل فيه التداخل والاكتفاء بالواحد عن المتعدد كصلوة
واحدة من الف صلوة وصوم يوم عن الف يوم او دفع دينار عن الف دينار بدلاً عن قنطار ولو ان احداً حاول ذلك لكان
مخالفاً للقانون الشرعي خارجاً عن الدين ولا ندعي ان الاسباب كلها بهذه المثابة فانها تختلف جلاءً وخفاءً
ولكن الفحص والاستقراء وتتبع الجزئيات التي لا تحصى يكشف عن استناد الامر في ذلك كله على شيء جامع مطرد
في الجميع وليس الا اصالة عدم التداخل وهذا من قبيل الاستدلال بالنصوص المتفرقة الواردة في جزئيات
المسائل على ثبوت ما اجتمعت عليه من المطالب الكلية وذلك ليس من الظن والقياس في شيء هذا تمام كلامه رفع
الخلد مقامه نقلناه بطوله حتى يتنبه الفطن على منشأ استناد ويعرف مجامع الكلام المفضي الى المراد قال الفاضل المعاصر
في عوائده انه يرد عليه المعارضة بثبوت التداخل وبنائهم عليه في كثير من الابواب بحيث يمكن دعوى مساواتها لما
بني فيه على العدم كابواب الوضوء والغسل والتطهير من الاخباث والايمان والنذور ولو حلف لفعله على فعل واحد
وترك امر واحد ونذره والحد لو شرب قبل الحد مراراً او قذف كذلك او زنى فظاهر انه لا يفيد الاستقراء في مثل
ذلك شيئاً وعلى فرض التسليم لا يكون ذلك الا من باب الحاق الشيء بالاعم الاغلب وهو ليس الا من الظن الغير الثابت

حجيته الا ترى ان بعد ثبوت اصل الطهارة ما لا ولي في الاشياء او حكم الشارع بنجاسة اكثر الاشياء بحيث لم
يبق محل الشك الا قليلاً لا يحكم بنجاسته وبالجملة ليس ذلك لو سلمت الغلبة الا من الظنون التي لم يثبت حجيتها وهذا ما
جدا اقول اولاً ان هذه المواضع التي عدها للتداخل كما ترى ليس جزء من الف جزء من مواضع عدم التداخل فكيف
يدعي منع الغلبة فضلاً عن دعوى المساواة بل في فروع هذه المذكورات ما لا يحصى من مقامات تعدد الاسباب
كما لا يخفى على من راجع وثانياً ان باب الاغسال محل خلاف معروف وباب الحد لا يخفى على الفقيه ما فيه من
المسامحة فضلاً من الله تعالى وباب الايمان والنذور مبني على ان من حلف لفعله فهو التزام بذلك الشيء
فاذا خالف فهو مخالفة واحدة والكفارة للمخالفة لا لليمين ولهذا لو حلف فخالف ثم حلف فخالف تكررت وذلك
واضح لا ستر فيه وثالثاً ان القائلين بالتداخل في هذه المقامات يتمسكون في باب الوضوء بان الحدث لا يتعدد
فاذا ارتفع واحد ارتفع الكل ويتمسكون بالاجماع والضرورة وفي باب الاغسال بالنص وفي الحد على الاجماع
والنص ولو كان هذا على طبق القاعدة فلم يتمسكون بان الاصل عدم التعدد مع انه لا نرى للحد مدخلية فاذا
كان الاسباب تتداخل فلم لا تتداخل في قذف جماعة ولم اختص التداخل بقذف واحد مرات قبل الحد ولم
يتداخل في قذف اشخاص متعددين قبل الحد وبالجملة فانكار الغلبة المعتد بها لا يجترئ عليه الا الاخطاء في جنبه لما
ما لا ينبغي صدوره عن محصل واما انكار الحجية فهو تعسف ممن عرف طريقة فقهائنا فانه لا ينبغي صدوره لان تاسيس
القواعد المتداولة على السنتهم كما مر عليك في العناوين الاتية انشاء الله تعالى غالباً مبني على تتبع المقامات الخاصة التي
قام بها الدليل والتسري منها الى غيرها بل لا يعد حال فقيهاً حتى يعرف مظان الفقه ويتتبع ابوابه ويطلع على نوع
المذهب ويلاحظ ما لم يرد فيه دليل ضعيف مع ما عرفه من طريقة الشرع في مواضع اخر حتى يكون على بصيرة من امره
ولا يكفي في الفقاهة تاسيس مسائل الاصول والتعمق في البحث عن الادلة الخاصة التي وردت في كل مسألة مسألة
من تعارض وترجيح الكلام في الرد والطرح والحقيقة والمجاز فان هذا اشبه شيء بحال من اول من يبلغ الى حد معرفة الدليل
والمدلول وشم رائحة ملكة الاجتهاد في الجملة وثانياً نقول ان الاستقراء ان قلنا بحجيته من باب حجية الظن المطلق
فلا كلام فيه وان قلنا بحجيته لما عرفناه من طريقة اصحابنا من الالحاق في امثال هذه الموارد فلا بحث وان قلنا بحجيته
من جهة الاخبار الخاصة التي وردت ودلت على اعتبار الغلبة فلا كلام ايضاً وان قلنا بحجيته من جريان طريقة العقلاء
بذلك كما قلناه في حجية الاستصحاب وما ورد من الادلة الاخر مقررة لذلك فلا بحث ايضاً وعلى تقدير التنزل
عن ذلك كله نقول لا ينبغي التوحش من لفظ الاستقراء ولا بد من ملاحظة المراد منه فان كان المراد مجرد الحاق
الشيء بالاغلب ابتداءً فذلك مورد البحث ولنا ان نقول انه داخل في ظهور الالفاظ بمعنى ان الشارع اذا خاطب
بادلة الاسباب في المقام وعرفنا منه ارادة التعدد فذلك يفيد الظن بالمراد في محل الشك بعضه فيكون كالقرينة
لان الغلبة حجة في الالحاق بل هي قرينة على الارادة من اللفظ ونظير ذلك في العرف كثير وتمام التحقيق في ذلك
موكول الى علم الاصول والغرض هنا مجرد الاشارة الى الوجوه للتنبيه وبالجملة فما ذكرناه من الوجوه كاف في تتميم
هذا الاصل وهنا وجوه اخر احدها ما اشير اليه في ضمن المباحث السابقة من ان المتبادر اختصاص كل سبب بمسببه
وهو مقتضى التعدد اذ المفهوم من قوله اذا تكلمت في الصلوة ناسياً فاسجد سجدتي السهو وجوب السجود لخصوص التكلم
ومن قوله اذا شككت بين الاربع والخمس فاسجد وجوب سجود آخر للشك غير الاول وكذا من تعمد الاكل في نهار رمضان
فليكفر ومن وطئ فيه فليكفر ولا يتفاوت لو وقع في صلوة واحدة او متعددة او في يوم واحد او ايام متعددة قبل التكفير

وبعض

او معه فى نظر هذه الادلة وقس على ذلك النظائر فى سائر الابواب ويؤيد هذا التبادر ويشهد له طريقة العقلاء
كما اشرنا اليه سابقا ولا يخفى هذا التبادر على من راجع محاورات اهل العرف ولا يقدح فى ذلك كون بعض الادلة
غير لفظى كالاجماع ونحوه لانا نقول ينتهى غالبا الى اللفظ وان لم ينته الى ذلك فهو يرجع الى الشك فى انه سبب ام لا وقد ذكرنا
سابقا ان مرجع التداخل فيما دل دليل على السببية كما انه لا يرد ما قيل ان تبادر الدلالة سببا يمنع من دعوى التبادر
فى الجمع لا فيهما مختلفة غايته الاختلاف لانا نقول ليس غرضنا دعوى التبادر من كل دليل ليحصل ولم نقر فان هذا حكم
بالنسبة الى كل احد بل غرضنا من ذلك ان دليل السبب لو خلى ونفسه بمعنى ان يؤتى هذا يوجب كذا وذلك يوجب كذا
او افعل كذا او تفعل كذا دون ملاحظة امور خارجية يقتضى بذلك نعم لو دل قرينة فى مقام خاص على خلافه فلا نتحاشى عن ذلك
وثانيهما ان مقتضى السببية اختصاص مسببه به بمعنى ان يؤتى بمسببه لاجل انه مسبب من ذلك السبب وصدق الامتثال
عرفا انما هو بتعيين ما يأتى به لاجله فان غسل الجنابة لا يكفى فى الامتثال به قصد التوبة ولا الاطلاق لانه فمقتضى وجوب
الامتثال اللزوم تعيين فيه كل سبب فاذا وجب ذلك فلا وجه للتداخل اذ هو مبنى على اطلاق القصد
او قيام ما عين بمقام غيره وقد عرفت بطلانهما ويرد على احدهما انه لا يلزم من السببية قصد خصوص السببية للاداء
قصد كونه مأمورا به وقصد الاتيان بالامتثال الامر تحصيلا للقربة اللازمة فدعوى لزوم قصد كل سبب بجهته
الفلانى ممنوعة اشد المنع وثانيهما على تقدير تسليم لزوم القصد فى النية كان فلا يلزم منه عدم التداخل لجواز قصد
سببين فى مسبب واحد كقوله انوى هذا الغسل للجمعة والعيد والزيارة والجنابة والتوبة ونحو ذلك واعطى هذا الدينار
كفارة لوطئ وزكوة وعوض نذر ودين ونحو ذلك وعلى هذا الفرض ايضا يقصد الاتيان بالمسبب لاجل ذلك السبب
والجواب عن الاول انه لا ريب فى كون المشترك لا ينصرف الى احد المحتملات الا بمعين وقد حققناه فى الضابطة الاولى من ضوابط
ما يتعلق بالالفاظ فيرجع والمعين اما الامر الخارجى والنية على سبيل منع الخلو فحيث لا معين فى الخارج لا من النية وليس
المراد بالمعين الخارجى الواقعى وان لم يلتفت اليه المكلف كما تخيله بعضهم فان من عليه غسل جنابة لا غيره من الاغسال
اذا اغتسل واطلق فى القصد له يشتغل وان كان ما فى الذمة معينا لان المكلف لا بد ان يعلم باليقين ولو بالاشارة
الى معين خارجى كنية ما فى الذمة عند عدم العلم به وحينئذ فلنفرض ان الافعال التى هى محل البحث فى التداخل انما هى
مشتركة بين الامور المتداخلة فلا يحصل الامتثال عرفا الا بالتعيين لا بتعيين الا بالاضافة الى سببه بمعنى ان يقصد
المكلف ان هذا الدينار مال الكفارة لا مال زكوة وقصد القربة وهو اللازم دون ما عداه كما ذكره المورد لكن
المقرب ينوى المأمور به والفرض ان المأمور به غسل الجنابة لا مطلق الغسل وصلوة التحية لا مطلق الصلوة وقصد السبب ليس
شيئا زائدا على تعيين المأمور به وهو لازم قطعا والجواب عن الثانى ان بعد لزوم تعيين المأمور به من بين احتمالات
التى فيه التداخل لا يثبت كيف ينوى المسبب فى مسبب واحد اذ ليس بناء السبب للتعبد اللازم كما قررناه حتى يقول
لنا ان ينوى عشرة فى واحد بان اللازم المتعين كون هذا الماتى به ذلك الذى امر به مثلا فان قلت هذا مسلم
ولكن نقول ينوى ذلك السبب وهذا السبب فيتعين ولا يبقى مشتركا لتعينه للاسباب المنوية دون ما لم ينو قلت انما
ندرى ما المراد بتعيينه للثلثة اسباب ان كان معناه كون الواحد ثلثة فالمكلف اتى بكل من الثلثة وامتثل فقد اسلفنا
سابقا ان هذا الاحتمال فى التداخل ضعيف والواحد لا يكون ثلثة والقطع بكونه وكونه مبنيا لهما تعبدا كما ذكرناه سابقا
فرع ورود الدليل الخاص والفرض عدمه وان كان المراد انه واحد يسقط الباقى فلا ريب ان الواحد المأمور به معين
ليس بمبهم ولا مردد بين الافراد كما اشرنا اليه سابقا فلا بد من قصد الواحد المعين حتى يسقط الباقى فلا وجه

ومعه

للقصد الثلثة مثلا ودعوى كون احدهما بعينه مقصودا والباقى تابعا له يدخل ترجيح بلا مرجح فان قلت نحن
لا نقول بعد ذلك حتى يلزم كون الواحد ثلثة بل نقول ان الخطابات الثلثة مثلا اوجبت ماهية لا تقيد بها وفى عطاء
الواحد من موجب لحصول الماهية فى الخارج غاية ما افاده الدليل ان اعطاء الدينار على الاطلاق لا يمكن اللزوم قصد
التعيين فالتزمنا بلزوم قصد الاسباب الثلثة حذرا من الاطلاق الموجب للاشتراك بين المأمور به وغيره ومن لزوم
الترجيح بلا مرجح لو قصدنا احد الاسباب خاصة والغرض كون هذا الدينار محصلا للماهية الموجبة لحصول الامتثال
عن الكل واين هذا مما نقول قلت هذا الكلام وجيه متين لكنه خروج عن مورد المقام اذ كلامنا فى ان بعد لزوم
تعيين المأمور به لا بد من اسناد كل سبب الى سببه الخاص دون غيره ودون المجموع بالتقرير السابق وكلامك هذا
يدل على ان ليس هنا ثلثة اشياء اما مامور بها حتى يلزم تعيين كل منها فيلزم اسناد كل من الثلثة الى السبب الخاص
فنقول لا كلام فى انه لو لم يبن المكلف على التداخل واتى بكل من الثلثة على انفراده لقد اتى بالمأمور به وقد تقدم
تاسيس ذلك سابقا وهذا مسلم بين الفريقين فلو كان المأمور به الماهية المطلقة تحمل الخطابات الى التاكيد
للحكم الاول كتعلق الامر بماهية الصلوة ولا يخفى على من له ادنى دربة انه لو اتى المكلف بالماهية المأمور بها بالامر
مؤكدا بعضها بالبعض مرة واحدة فقد امتثل ولو اتى ثانيا بقصد الامتثال فقد شرع واتى بما لم يؤمر به فلو كان
غسل الجنابة والحيض والنفاس وغير ذلك من الموارد التى يبحث فيها عن التداخل كذلك لكان الاتيان بالمتعدد غير
جائز ولكان داخلا فى التشريع المحرم فقد عرى البحث فى هذا النقض والابرام بحذافيره وبالجملة تعدد المأمور به لا يمكن
انكاره وكون التعيين شرطا فى الامتثال على ما قرر لا كلام فيه ولازم هذين الامرين انضمام كل مسبب الى سببه
المعين فلا يمكن ادخال غيره معه بل يلزم اما كون المتعدد واحدا وهو محال او الترجيح بلا مرجح وهو كما ترى نعم اذا قال
الشارع هذا الواحد المعين يكفى عن اربعة او واحد على الاطلاق كما لو اذا نويت الثلثة فهى حاصلة فهذه كلها
تعبدات نطالب فيها بالدليل ولو خلينا ونفس الاسباب والمسببات لكان الامر على حسب ما قررناه هذا ما نقتضيه
النظر القاصر والله العالم بالخفيات والسرائر وثالثها ان السببين اذا وجدا فاما ان لا يثبت بهما سبب او يثبت
بهما مسبب واحد او مسببان وبطلان الاول واضح لانه ترك لدليل السببية من دون داع وعلة والثانى كذلك لان
المسبب الواحد منهما معين او لغير معين او لهما على الاشتراك والاول تحكم وطرح لدليل سببية الاخر والثانى هو
لترك سببية احدهما الا على التعيين من دون جهة والثالث ترك لسببية كل منهما اذ مقتضاها الاستقلال وهو
اثبات السببية للمجموع المركب وهو غيرهما معا فلم يبق الا الوجه الثالث وهو المطلوب ورابعها ان السببين اذا تعاقبا
فلا شبهة فى ان السبب الاول موجب والثانى اما ان يوجب شيئا ام لا والثانى واضح الفساد لتساوى الامرين فى السببية
فكيف يوجب احدهما المسبب دون الاخر ولعدم الفرق بين التقدم والتاخر فى ظاهر الدليل ولا ريب ان هذا
الاخر لو كان موقع سابقا لثبت به المسبب فيتعين ان الثانى ايضا مثبت فنقول ان كان ما يثبت به غير ما ثبت بالاول
فهو المطلوب وان كان عينه لزم تقدم المسبب على السبب وهو محال وبعبارة اخرى السبب المتعاقب مثبت للمسبب لعموم
دليل السببية ولا بد من كون الثابت به غير الاول والا لزم تقدم الاثر على المؤثر ولا وجه لذلك واورد الفاضل
المعاصر هنا ايرادات احدها ان هذا الدليل اخص من المدعى لاختصاصه بما لو دل دليل السببية على تجدد
المسبب وحدوثه بحدوث سبب كقوله البول يوجب الوضوء والنوم يوجب الوضوء واما مثل قوله من بال فليتوضأ فلا
لان ورود الاوامر المتعددة على شئ واحد جائز كورودها من الشارع بالصلوة والزكوة ونحوهما وثانيها انه

على تقدير تسليم اثبات السبب الاخر غير ما اثبته الاول فانما يثبت الحكم دون تعدد الفعل فيرجع الكلام الى ان الغسل
الواحد للجنابة والحيض متعلق به وجوبان لا انه يجب تعدد الغسل واحدهما غير الاخر من دون تلازم وثالثها ان ارادة السبب
المغاير للاول يوجب استعمال الفاظ المسببات في حقيقته ومجازه او في حقيقته في استعمال واحد ضرورة ارادة الماهية
ومطلق الفرد على اختلاف القولين عند عدم تعددها وذلك غير جائز فاذا قال الشارع البول يوجب الوضوء والنوم
موجب للوضوء فالمراد بالوضوء عند انفراد كل من السببين اما الماهية او مطلق الفرد فلو اريد عند اجتماعهما الفرد المغاير
للاول لكان لفظ الوضوء مستعملا في معنيين وهو غير جائز ورابعها انه على القول المشهور من وضع الالفاظ المطلقة
للماهية يكون عند التعدد مستعملا في الفرد فقط ضرورة عدم تعدد في الماهية وهو مجاز معارض بتخصيص عموم السبب
والتخصيص اما مقدم على المجاز كما هو المشهور او مكافئ له كما هو الحق وعلى التقديرين لا يعلم عموم ما دل على السببية بحيث
يشمل المورد فلا دافع لاصل التداخل الاولى وهذه الوجوه كلها في النظر القاصر ساقطة اما الاول فلان قوله
من بال فليتوضأ لا شبهة في دلالته على ان المسبب ينبغي حدوثه بعد حدوث هذا السبب ولا يفهم احد من ذلك احتمال
كفاية الوضوء السابق على البول عن هذا الخطاب وان كان نزاع معنى لفظ من لفظ اخر لا يفيد اشتراكهما في سائر
المقتضيات للفظية لكن مقامنا لا يحتاج الى اثبات قضية كلية بل ان نقول ان المثالين اللذين ذكرهما الايقر في
دلالته على حدوث المسبب بعد السبب كيف وظاهر اللفظ الشرطية يستلزمه لتقدم حصول الشرط على مشروطه
وكيف يعقل وجوب متوضئ قبل البول بعد البول فتبصر وبالجملة الفرق بين المواد في ذلك لا ينكره من هو
منهم في فهم مشوب في فكره فضلا عن الناقد المتفحص واهل اللسان المحض واما الثاني فلما قررنا في المقدمات ان ورود الحكمين
المتماثلين من جهة واحدة محال ومن جهتين متغايرتين وجب لتعدد موضوع الحكم بحسب الماهية وان وجد في ضمن
فرد واحد وهذه لا ربط بها لما يمنا فراجع ما ذكرنا هناك فان فيه كفاية ويجيء له زيادة توضيح عن قريب
واما الثالث فلانا لا نقول بارادة المسبب المغاير للاول حتى يلزم ذلك فقول الشارع البول موجب للوضوء يريد كون
البول باعثا لوجوب ماهية الوضوء سواء وقع البول مجتمعا مع النوم او منفردا عنه والنوم ايضا موجب لماهية الوضوء
في الحالتين والتغاير من لوازم الوجود الخارجي للوضوء لان الشارع اراد الماهية لو انفرد السبب او لفرد المغاير لو اجتمعا
وتوضيح ذلك بحيث لا يؤدي الى اخلال ولا الى ملال ان تعلق الاحكام بالطبايع كما قرر في علم الاصول لا ينافي تعدد
المقام اذ معنى قولك اغتسل ليس ارادة طبيعة الغسل المقدرة في ظرف نفس الامر لانها شيء محبوب فيه مصلحة كائنة
وقبل تعلق الخطاب ايضا محبوبة كما بعد الخطاب والمحبوبية هي الداعية الى الطلب والطلب لوجودها لا لذاتها وبعبارة
اخرى قولك اضرب طلب لوجود الضرب لا لنفسه ومراد الامر من قوله اضرب اريد منك ايجاد الضرب وهو معنى
تعلق الطلب بالماهية وهو الفارق بين المحبوبية وبين الوجوب ولذا نقول ان الوجوب طلب الفعل والمنع عن الترك
والمراد بالفعل ايجاد المامور به لا نفس المامور به لان الفعل يضاف الى نفس الصلوة فيثاب فاعلها والترك نفيا
الشيء على عدمه كما يتوهم مع قدرته على ايجاده فاذا كان معنى تعلق الطلب بالماهية ذلك فنقول قول الشارع البول
يوجب الوضوء معناه ان هذا سبب لوجوب الوضوء عبارة عن ارادة الامر وجوده في الخارج حتما فاذا انكر الخطاب
والسبب تكرر الوجوب فيتكرر الوجود ويتحل الى قوله اريد وجود الوضوء حتما واريد ولم يرد من لفظ الوضوء الا الماهية
لكن الطلب للماهية معناه ارادة وجوده ووجود الكلي متحصص في الخارج ويتعدد المتحصصات لا ينافي وحدة الكلي الطبيعي
فكما ان الحكيم على الاطلاق جل شانه وعز اسمه قادر على تحصيص الكلي الواحد بمعنى ايجاده في الخارج الفرد ليكون الف

وجود والف فرد للانسان مثلا حاصله هذه القدرة للمكلف بالنسبة الى افعاله الاختيارية فاذا قال له صل معناه اريد منك
تشخيص هذه الطبيعة وايجادها واذا قال مرة اخرى صل وليس معناه ايضا الا ارادة التشخيص والايجاد لتلك الماهية فاذا
صلى المكلف صلوة فقد امتثل الامر بالتشخيص والايجاد واذا صلى اخرى فكذلك وتغاير التشخيصين في الخارج لا يوجب ارادة
الامر من قوله صل في الثاني فردا من الطبيعة غير ما وجد في الاول اذ لا يفهم بان يطلق الماهية لكن معنى طلبها ارادة ايجادها
اي جعلها في ضمن تشخص حتى يحصل من ذلك فرد لا ارادة الفرد وتمام الكلام في علم الاصول وبالجملة لا تفاوت بين قول الامر
صل فصل المكلف مرة وقوله بعد ذلك صل فصل اخرى وبين قوله صل صل فصل مرة بين الخطابين بالنظر الى معنى لفظ
فنقول لو امر بعد امتثال الامر الاول فهل يريد به الطبيعة او يريد به الفرد المغاير للاول فان اراد الطبيعة فتعلق امرين
بالطبيعة مع تعدد الامتثال لا مانع منه سواء فرض تعددا ومع التعاقب وان اريد الفرد المغاير فنقول تارة يتعاقب السبب الثاني
وتارة لا يتعاقب فينبغي ان يريد من الامر الاول الطبيعة والفرد في استعمال واحد وهو ما ذكرناه من المحذور ونحن نقول اراد
به الطبيعة وتعدد الطلبات يوجب تعدد الايجادات لا كون المراد باللفظ الفرد ولا ريب ان زيدا وجود للانسان وكذا
عمرو وبكر وخالد بمعنى ان هذه كلها متحصصات ومتحصلات له فاذا كان الكلي قد يلائم الف وجود فهو قابل لتعلق الفاظ الدالة
عليه بتعدد امكان الوجود وليس في ذلك ارتكاب مجاز لان هذا معنى طلب الماهية لا نفس اللفظ الموضوع بازائه فلا
تدمل مع انا نقول بمجرد كون اجتماع السببين في مقام خاص قرينة على ارادة الفرد المغاير مثلا لا يستلزم الاستعمال في الفرد بل
يكون هذا من باب تعدد المفهوم في سائر الكليات فان تفهيم فرد من الكلي من الخارج غير استعماله فيه ولذا يقولون بان استعمال
الكلي في الفرد لو اريد الخصوصية من اللفظ مجاز فنقول هنا كذلك واما على ما قررناه في معنى طلب الماهية فلا تدفع واضح
اما الرابع فالجواب عنه عدم لزوم المجاز في ذلك حتى يصح فيه باب تعارض الاحوال بالوجهين المذكورين في الثالث مع انه
بورود مثله في صورة تخلل المسبب بين السببين فان الفرق من جهة متعسف مضافا الى انا نقول في تعارض
الاحوال ليس شان البحث في مسئلة خاصة ترجع اليها والاجتهاد فيها بل لا بد من ملاحظة خصوص المقام ايضا فلعل المقام
فيه خصوصية مانعة عن ذلك ومجرد او تقرر التخصيص او تساويه مع المجاز لا يوجب اعراضا في المقام الخاص فنقول ان الواضح
ان قول الشارع اذا بلت فتوضأ واذا نمت فتوضأ نفهم منه اراده لكل منهما وضوء اخر ولو فرضنا ان هذا اراد الفرد
من اللفظ ومجازا ولكنه لا يتحمل احد من اهل العرف هنالك ان الوضوء مطلق الطبيعة وهي غير قابلة للتعدد فلا بد ان يراد فرد
للنوم في غير صورة اجتماعه مع البول وللبول في غير صورة اجتماعه مع النوم فان هذا التخصيص بعيد عن اذهان اهل اللسان
ولا يفهم احد من قوله اذا ولدت لك ابنا فلك دينار واذا ملكت درهما فلك دينار الا كون كل منهما باعثا لدينار اخر ان شئت
تسميته حقيقة وان شئت تسميته مجازا فقدمه على التخصيص او توضيح منه هذا ما ادى اليه النظر القاصر وصل اليه الفكر
الفاتر مع تشويش البال وضيق المجال عنوان قد اشتهر في السنتهم ان علل الشرع معرفات لا علل حقيقية والمراد بالعلة
الحقيقية ما يكون علة للوجود الخارجي ولا تكون الا واحدة واجتماع علتين مستقلتين على معلول واحد ممتنع لان الاجتماع
ان كان على ايجاد المعلول الواحد لزم من تاثير كل واحد منهما اما ايجاد الموجود لو وجد المعلول باحدهما واما عدم
كونهما علة تامة لو وجد بهما والاول محال بديهة والثاني خلاف الفرض وان كان الاجتماع في الوجود الخارجي بمعنى وجود شيئين
يمكن استناد المعلول الى كل منهما وهما علتان مستقلتان تامتان فاللازم تخلف المعلول عن العلة التامة لو كان مستندا
الى احدهما وعن كلتا العلتين لو كان مستندا الى كليهما فاجتماع علتين تامتين في الخارج مع وحدة المعلول محال ولا بد لكل
منهما من معلول برأسه واما المعرف فمعناه ما كان علة للوجود الذهني واجتماع المعرفات الكثيرة لموجود ذهني واحد جائز لانه يدل

امتناعه فان قلت ليس الوجود في الذهن الا كالوجود في الخارج فان كان مستندا الى معرف واحد فيلزم عدم كون الآخر معرفا
وحقيقة المعرف تحيل الى انه علة تامة في التعريف فاذا حصل ولم يفد الوجود الذهني فقد تخلف عن معلوله وان كان مستندا
الى كليهما لزم عدم كون شيء منهما معرفا مستقلا او تخلف معلولهما عنهما معا وكلاهما باطلان وكما ان ايجاد الموجود الخارجي
في الخارج محال فكذلك ايجاد الموجود الذهني في الذهن محال لانه تعريف المعروف وكل ذلك مشترك في لزوم تحصيل الحاصل و
بالجملة الفرق بين العلة والمعرف غير واضح قال الفاضل المعاصر في حواشيه في ضمن كلام له في الفرق بين الوجود الخارجي والذهني حيث
انه لا يمكن صيرورة المنتسبين في الخارج شيئا واحدا اعني تطابق موجود واحد في الذهن لالف موجود خارجي فان الذهن ينتزع
من كل الف موجود صورة ذهنية كلها منطبقة على موجود خارجي ~~فان الذهن ينتزع من كل الف موجود~~ واحد كالسواد
المنتزع من جميع افراده ولذا ترى انه يبطل دليل واحد ما استدل عليه بادلة كثيرة ولا يبطل المدلول بل هو بعينه باق على ما
كان ويستفاد من كل معرف موجود ذهني ويطابق تلك الموجودات ويتحد في الذهن وهذا هو المراد من اجتماع المعرفات
على امر واحد وظاهر ان هذا امر جائز اقول ظاهر ان المراد ان المعرف اذا كان علة للوجود الذهني فيما نحن فيه واحد المعرفات حصل
الوجود في الذهن فالمعرف الثاني اما ان يفيد وجودا في الذهن غير الاول او يفيد ما افاد الاول او لا يفيد شيئا والاخير
مخالف لقاعدة العلية والاوسط تحصيل الحاصل والاول مخالف للوجدان اذ نحن بعد ما علمنا شيئا بالدليل لا يفيد
الدليل الثاني شيئا جديدا ويمكن دفع هذا الكلام مع قطع النظر عن كلام الفاضل المعاصر وامثاله بوجهين احدهما ان يقال معنى
المعرف الامارة ولم يؤخذ في مفهومه حصول معرفة منه بالفعل انما مثله مثل الدليل فانه لا يمكن ان يتوصل بالنظر
الصحيح فيه الى المطلوب ولا يلزم في كونه موصلا عدم وجود موصل غيره بل المراد كونه بحيث من تنبه له يوصله الى المراد والمعرف
ايضا معناه كون الشيء امارة موصلة لمن لم يكن عنده موصل غير ذلك فعند الاجتماع نقول كلاهما معرفان بهذا المعنى بمعنى
انه لو انفرد احدهما كفى ولا اخلال ان هذه المعرفة حصلت منهما معا او من كل منهما وهذا هو المتعارف في معنى المعرف الكاشف و
الدليل ونحو ذلك ونظير هذا المعنى يتعقل في العلتين الحقيقيتين بمعنى انه يتوقع مع اجتماعهما يكون المعلول مستندا الى احدهما
ومع ذلك فالآخر ايضا علة بمعنى انه لو لم يكن هناك العلة الاخرى لكان هذا كافيا في وجود هذا الشيء لكن هذا خروج عن
العلية فان العلة ما لا يتخلف عنه معلوله وبعد فرض كل يسمى علة فاذا وجد احدى العلتين وجد المعلول فالعلة الاخرى
لا تسمى علة وبالجملة يرجع هذا الكلام الى ان المعرف يراد به ما لو لم يكن هناك غيره لاثر تأثيرا بالفعل ثم في التعريف و[illegible]
المعنى يمكن اجتماع اثنين واذا كانت المعرفة حاصلة من احدهما ولو ظهر بطلان احدهما او حصول الذهول عنه قام الآخر
مقامه كما قلنا في تعدد الادلة وثانيهما ان نقول يراد بالمعرف ما كان علة تامة للمعرفة مؤثرا في حصولها بالفعل
لكن لما كان الوجود الخارجي للشيء لا يكون الا واحدا لان الشيء في ظرف الخارج ليس له وجودات متعددة بل هو اما موجود
فقط او معدوم بخلاف الوجود الذهني فان الوجود فيه متعدد بتعدد الاذهان واهل المعرفة فيمكن ان يتوارد اجتماع المعرفة
للشيء الواحد معناه ان الشيء يمكن ان يكون له امارات يهتدي بكل منها واحد من طالبي المعرفة فيكون كل من المعرفات علة
تامة للتعريف وان كان لو اجتمع المعرفان في شيء واحد بالنظر الى شخص واحد لا يفيد الآخر شيئا جديدا لانه تعريف المعروف
واما الوجود الخارجي فليس له افراد متعددة وصور متغايرة ممكنة الانفكاك حتى يتعدد العلة الحقيقية للشيء ويكون الشيء في
كل من وجوداته مستندا الى شيء من ذلك فتدبر واما الجواب المذكور فتوضيحه انا نقول بان المعرف علة تامة
للوجود الذهني ولا نقول بكون كل من المعرفات كثيرة وصورة ذهنية عديدة وبعبارة اخرى كما ان العلة التامة اذا
تعددت تعدد معلولها في الخارج فكذلك المعرف اذا تعدد تعدد الصور في الذهن بعدد المعرفات لكن الاجتماع في المعرف

معناه

معناه ان الصور المتعددة الحاصلة من المعرفات ينطبق على صورة واحدة تتوارد عليه المعرفات كافة ويفتقر الى الوجود
الخارجي لا يكون الا الاشخاص الجزئية وانطباق اثنين منها على موجود واحد محال للتباين الجزئيين بخلاف الوجود
الذهني فانه يلاحظ مثلا فيه الخصوصيات ويحصل بكل امارة صورة خاصة في الذهن لكن يتحصل من ذلك كله صورة
كلية ينطبق عليه هذه الصور الذهنية كما في مثال السواد فان مشاهدة كل واحد من افراد السواد توجب حصول صورة خاصة
في الذهن معلول لتلك الامارة ومع ذلك ينطبق هذه المختلفات على مهية السواد في الذهن وحيث ان للكلي
وجودا ذهنيا كالخصوصيات والموجودات المتعددة في الذهن كالخصوصيات تنطبق على موجود واحد كلي وذلك واضح ويرد
عليه امران احدهما ان الخصوصيات وان كان يحصل من كل منها صورة ذهنية مغايرة وتنطبق على الكلي لكن لا يعد هذه
الجزئيات معرفة للكلي لانا نقول ان زيدا من حيث هو زيد ليس معرفا للانسان والسواد الموجود في جسم خاص بنحو خاص
ليس معرفا لمهية السواد بل الخصوصية لا مدخل لها في التعريف والمعرف حصة تلك الشيء الموجود في الفرد المشترك الذي
يحصل بتوسط الصورة في الذهن كالجزئيات بعينها كما ان الخصوصية المخصوصة موجبة لحصول صورتها في الذهن وكل الفرد
المشترك الموجود في الخارج المدرك بالنظر وثانيهما ان المراد من انطباق الف موجود ذهني على شيء واحد ان كان مع قطع
النظر عن الخصوصية فلا اختصاص لذلك بالموجود الذهني بل الموجود الخارجي كذلك فان بناء على وجود الكلي الطبيعي
في الخارج بوجود الفرد او في ضمنه على اختلاف التعبير والقول بكون في الخارج موجودان وان اتحد الوجود ولا ريب ان
الافراد للكلي الواحد مختلفة كثيرة والطبيعة الموجودة واحدة فالخارج ايضا كالذهن في ذلك ولا ريب ان الافراد
الموجودة في الخارج مع قطع النظر عن خصوصياتها منطبقة على طبيعة موجودة في الخارج وان كان المراد مع الخصوصية فلا
يمكن انطباق الف على واحد في الذهن ايضا كالخارج اذ الافراد المتصورة في الذهن متمايزة متباينة لا يعقل اجتماعها في
واحد ويجاب عن الاول بانه يكفي في كون الخصوصية معرفة كونها متضمنة للكلي وامارة له اذ لا ريب ان مجرد ملاحظة الفرد يوجب
الى تصور الفرد الملحوظ وحصوله في الذهن مستلزم لحصول اذ ليس تصور زيد الا الانسان المتميز بكذا وكذا وهذا معنى الامارة
والمعرف كما ذكرنا من ان المراد به ما كان علة للوجود في الذهن لا يقال ان تصور الفرد غير مستلزم لتصور الكلي بكليته نعم يتيسر
الكلي بعد ملاحظة افراد كثيرة لانا نقول ليس المراد من حصول الطبيعة في الذهن حصولها في الذهن بقيد انه كلي اذ قيد الكلية
مباين للجزئية بل المراد ان حصول الفرد معرف للطبيعة المطلقة لا للكلي من حيث هو كلي وبينهما فرق واضح ويجاب عن الثاني
بان الامر كما نقول لكن ليس المراد بالانطباق ما فهمت وان هذا يمكن في الخارج وفي الذهن بل المراد ان الخصوصيات
المتصورة يمكن انسلاخها وزوالها عن الذهن مع بقاء الطبيعة فان من رأى الف فرد من السواد لم يخرج بذلك كله عن الخصوصيات
بحيث لا يبقى في الذهن صورة غير الطبيعة الواحدة لان الخصوصيات ملحوظة والطبيعة معقولة لكن نرى انها بعد قطع النظر عن
خصوصياتها يرجع الى ذلك بل المراد انتفاء ذلك بالمرة مع بقاء الطبيعة في الذهن فيكون الخصوصيات مفيدة للحصول في
الذهن بعدها معزول الامر الى زوال الخصوصيات وبقاء الطبيعة التي هي المعرف لواحد وهذا غير ممكن في الخارج اذ زوال
الخصوصيات وانسلاخها مع وجود الطبيعة غير ممكن وهو المراد بالانطباق لا ما توهم وفي المقام انظار وابحاث يتضح مما ذكرناه بعضها
وحلا لتطويل الكلام بذكرها اشتغالا بالاهم فنقول لا ريب ان الاحكام الشرعية ايضا ما نشأت عن علل حقيقية ويحتمل ان يكون
ما نص عليه الشارع من العلل علة حقيقية ويحتمل كونها كاشفة عن علل واقعية وعلى الثاني يحتمل تعدد الكواشف مع كون
العلة في الواقع واحدة ويحتمل التعدد في العلة ايضا لكن اطباقهم على ان علل الشرع معرفات لا بد له من مستند وليس في النظر القاصر
ما يصلح مستندا لذلك الا ما وجد في بعض الموارد من اسباب متعددة على مسبب واحد كما مر في بحث التداخل ولو كان

علة حقيقية لاستحالة ذلك عقلا كما قررناه ومن هنا جعلوا عدم التداخل اصلا لا يخرج عنه بدليل وان جبر بان هذا
بمجرده لا يكفي في اثبات كونه معرفا اذ لقائل ان يقول ظاهر كل سبب استقلاله بسببيته ومقتضاه العلية الحقيقية واذا قام
دليل على التداخل يكشف عن اتحاد العلة الحقيقية لانه يوجب اجتماع العلتين اذ القاعدة العقلية غير قابلة للتخصيص
فيحتاج الى الاخراج عن الموضوع والتداخل يكشف عن عدم العلية وغاية ما يمكن ان يدعى عدم وضوح الفرق بين ما ثبت
فيه التداخل وعدمه الظاهر ان لكل من واحد واحد ثبوت التداخل في البعض ينبئ عن كون ذلك كله معرفا لا علة حقيقية
والحاصل ان ما يعتمد عليه في البناء على ان هذه الاسباب معرفات غير موجه في النظر سوى ما يستفاد من كلماتهم [illegible]
عن ذلك وثبوت التداخل في بعض الاسباب وعدمه ووضوح الفرق بينه وبين غيره نعم يمكن ان يدعى ان هذه الاسباب
ان لم يعلم كونها معرفات فلم يعلم كونها حقيقية لاحتمال كونها كاشفة والدليل الدال على عدم جواز الاجتماع دل على
عدمه في العلل الحقيقية واما في الشرعيات فهي مشكوكة واذا شك في جواز اجتماعها وعدمه فلا ريب ان القاعدة الجواز
حتى يثبت كونها علة حقيقية وبهذا الاعتبار يمكن المصير الى انها معرفات فتدبر اذا عرفت هذا فهنا بحثان احدهما
ان السببين الواردين على مسبب كلي قابل التعدد الموجود في افراده هل يقتضي التعدد في المسبب او يتحقق الصدق والامتثال
بالواحد وهذا هو نزاع التداخل المتقدم في العنوان السابق والاصل الاولي فيه بناء على المعرفية كفاية الواحد لكن بمعونة
ما ذكرناه من الادلة يثبت عدم التداخل وثانيهما هل يجوز جمع سببين منها على مسبب شخصي واحد غير قابل التعدد
ام لا فبناء على المعرفية يكون الاصل الجواز وكما ورد ذلك في الاسباب القهرية كموجبات الوضوء والغسل فكذا
في الاختيارية فللمكلف ان يجمع بين خمس نواقل من العقود كالبيع والصلح والهبة ونحو ذلك في تمليك واحد لانها معرفات
لا مانع من اجتماعها والى ذلك تترتب في الفقه فروع كثيرة لا يخفى على الفقيه الماهر وورود عقود وايقاعات على
الشيء الواحد لا باس به بناء على ذلك وكذا المركب من عقد او ايقاع ومن عقد وحكم ونظائر ذلك الا فيما دل دليل
على المنع كما سنذكر بعد ذلك لكن نقول اذا اجتمع اسباب على مسبب واحد فلا يخلو الحال ان يكون مقتضاها
واحدا من جميع الوجوه سواء كان الاتحاد باصل الشرع كالصلح والهبة المعوضة مثلا فانهما في جهة لزوم العقد وترتب
الاحكام سواء او كان الاتحاد بالشرط ونحوه كالبيع والصلح فان مقتضى البيع ثبوت خيار المجلس والحيوان ونحو الشفعة
ونحو ذلك دون الصلح فلو اشترطا سقوط الخيار والشفعة سقطت بالجملة الاسباب صار كالصلح واما ان يكون مقتضاهما
مثلا متباينين مختلفين كل الاختلاف كالوقف والبيع فان احدهما يقتضي الخروج عن الملك بشرط والاخر قاض بكونه
مملوكا واما ان يكون بين السببين عموم مطلقا بالنظر الى المقتضي بان يكون لاحدهما حكم زايد دون الاخر كالبيع والصلح
بالنسبة الى خيار المجلس والشفعة والبيعين مع الشرط في احدهما خيارا دون الاخر واما ان يكون بينهما عموم من وجه باشتمال
كل منهما على ما لم يشتمل عليه الاخر كالبيعين مع اشتراط الخيار في احدهما واشتراط درهم مثلا في اخر واما ان يكون بينهما
تناف في بعض الاحكام دون بعض وتنقيح البحث ان يقال انه اذا لم يقع تناف بين المقتضيات مطلقا وامكن الجمع كالوكيلين عن
شخص ووكيله لشخص ووكيله مع اتحاد الاركان واللواحق فلا وجه للبطلان لجواز اجتماع اسباب بالذات وعدم وجود
تناف بالعرض وهذا مما لا اشكال فيه ومع التنافي بمعنى عدم امكان الجمع كبيع المالك لزيد ووكيله لعمرو مع التقارن او
بيع كل من الوكيلين للواحد من مغاير للاخر فلا اشكال في البطلان لعدم الامكان وكذا في مثل الوقف والبيع ونظائرهما ومع
العموم مطلقا كما في صلح احد الوليين وبيع الاخر في خيار المجلس والشفعة او شرط احدهما خيارا دون الاخر فيقوم هنا وجوه
احدها تقديم جانب الصلح نظرا الى انه يتحلل بما ذكر في البيع لانه عقد ناقص غير ممكن للمشتري تمكينا تاما مما يجوز اخذ البايع منه

بالخيار

بالخيار والتشفيع بالشفعة فالبيع بالنسبة الى تمكين المشتري سبب ضعيف والصلح سبب قوي يعمل عليه بمعنى انهما مشتركان في
التمليك ويزيد الصلح في نفي الخيار واسقاط الشفعة فيؤخذ كل منهما اثرا مستقلا وثانيهما تقديمه ايضا وان سلم ان البيع مثبت
للامرين بمعنى انه ليس ذلك لنقص في سببية البيع وعدم كونه قاطعا للسلطنة بل لانه حكم خفيف وصار سببا في ثبوت ذلك ولو
كان بحسب اصله كالصلح في التمكين فيرجع ذلك الى تعارض مقتضاهما بمعنى ان البيع يثبت ما ينفيه الصلح ومع التعارض يقدم
الصلح اما لموافقة الاصل ولتساقطهما والرجوع الى الاصل وثالثها تقديم البيع نظرا الى انهما مشتركان في افادة النقل و
اللزوم بحسب الاصل لكن البيع مثبت لحكم اخر من خيار ونحوه والمثبت يعمل بمقتضاه وليس في الصلح نفي لذلك حتى يعارضه
فان قلت مقتضى الصلح اللزوم وعدم تسلط الشفيع فكيف تقول بعدم التعارض قلت ليس عدم الخيار وعدم تسلط الشفيع
من مقتضيات الصلح وانما هو من لوازم الاصل الاولي ولا دخل في الصلح في ذلك بل هو مقرر له وادلة الشفعة والخيار
واردة عليه فان قلت دليل الخيار والشفعة واردة على الاصل في البيع دون الصلح والفرض انهما قد اجتمعا في موضوع واحد
وكان ادلة الخيار والشفعة في هذا المبيع خاص وكون هذا امضاء كما عليه ليس فيه خيار ولا شفعة لا ينفي ما ثبت من حيث انه
بيع ومعاوضة ان يجعل التعارض لمثبت في ساكت يجيء فيه قضية الاصل وهذا ليس تعارضا حقيقة ورابعها تقديم
البيع ولو سلمنا التعارض نظرا الى انه مثبت وهو مقدم على النافي ولا يتوهم ان الصلح ايضا مثبت للدوام والبقاء اذ بعد
الخيار والشفعة تستند بدا في دون اللزوم وفي صورة العموم من وجه يجيء في كل من مادة الافتراق ما ذكرناه في العموم
المطلق من الوجوه الثلاث ولازمها في مقتضا كل منهما او اثبات كل منهما وقد عرفت الثالث في ذلك فتبصر جدا و
ان شئت تفصيل الاسباب في الاجتماع فنقول السببان اما قولان او فعلان او عقدان او ايقاعان او حكمان والمجتمعان اما متحدان او
مختلفان مع اتحاد الاركان من عاقد ونحوه وثمن ونحوه ومثمن ونحوه ومع الاختلاف في جنس او قدر او وصف ومع الاتحاد
في الاحكام واللواحق من لزوم وجواز وخيار وقبض ولحوق توابع عرفية والاجل وشرط وكيفيات هذه الاشياء المذكورة
او مع اختلاف في شيء من ذلك ولا مانع في شيء من ذلك الا حصول التنافي فهنا يقع البحث في البعض المتصور فيه تناف ام لا قال
العلامة في بيع القواعد في ذكر الاولياء ولو باعا اي الوكيلان او الوليان مثلا على شخص ووكيله فان اتفق الثمن جنسا
وقدرا فالاقرب البطلان ولو اختلف الخيار فالاقرب مساواة الاختلاف والثمن الا ان يجعله مشتركا بينهما وهذه العبارة
انموذج لمن عرف الفقه وقال الشارح في تنقيح هذا المبحث قال شيخنا المحقق الثاني علي بن عبد العال الكركي في وجه صحة الاول
لانه لا مانع من الصحة الا كونهما سببين تامين في انتقال الملك ولا امتناع في اجتماعهما لان الاسباب الشرعية معرفات
للاحكام وفي بطلان الثاني وجه الاقرب امتناع الجمع بين العقدين ولا ترجيح فيبطلان وهو الاصح في اختلاف الخيار وجه
الاقرب ان الخيار نوع ارتفاق فان كان للمشتري كان بمنزلة النقصان في الثمن او للبايع فهو بمنزلة الزيادة منه وتحمل
عدم المساواة لانه لا يبعد منه الا فلا يختلف به العوضان انتهى ومن صور الاشتباه اختلاف العقدين نوعا مع اتحاد
اثرهما الا في بعض التوابع كالخلع والطلاق بعوض ونحوهما مما اسلفنا واختلافهما لزوما وجوازا كالاجارة والجعالة واختلاف
الشرط والاجل او الثمن او الخيار كما فقط ويظهر وجه الاشتباه والاشكال في ذلك بمعونة ما مر من الوجوه واما مع الاختلاف
في المشتري او في الجنس الثمن او وصفه ونحو ذلك بحيث لا يكون هناك قدر جامع ولا يمكن جمع الحكمين معا فهو تناف قطعا
وفيما ذكرناه كفاية لمن له ارتباط بالفن واهله ويتخرج من ذلك ابحاث شريفة ونكت لطيفة لا نطيل بذكرها فمقتضى
القاعدة جواز جمع السببين الا مع وجود ما يدل على المنع ومنها ما اشتهر في لسانهم من ان التفصيل في الاسباب قاطع
للشركة تمسكوا به في بطلان عقد الامة باشتراء الزوج بعضها وفي بطلان عقدها ايضا باشتراء بعضها اذ البضع لا يتبعض ولذا

لما ان عدم التحصيص ليس من انقطاع الشركة بالتفصيل وعدم الاجماع بل لعدم شمول الادلة اذ اباحة البضع ما الملك
او بالعقد وكل منهما منتف في الملفق منهما ولم يدل دليل على جواز العقد على نصف المراة وما اشتهر في كلامهم ان البضع لا
يتبعض ماخوذ مما ذكرناه من عدم شمول الادلة لا من الدليل على عدم جواز الاجتماع نعم في شراء الامة المزوجة باجمعها
يجري هذا البحث المذكور ومقتضى القاعدة كما عرفت جواز اجتماع السببين ولا مانع من الاستباحة بعقد وملك لكن التفصيل
في قوله تعالى الا على ازواجهم او ما ملكت ايمانهم قاطع الاشتراك ومنع الاجتماع فيمكن ان البطلان هنا فهم الاصحاب من هذه العبارة
منع الجمع ايضا كمنع الخلو والمنفصلة التفصيلية قاطع للشركة ماخذ غير ظاهر اللفظ في النظر القاصر ويمكن المناقشة بكون المتبادر
من الاية منع الخلو بل هو هو بقرينة قوله تعالى فمن ابتغى وراء ذلك في منع الخلو لكن فهم الاصحاب واجماعهم مع ما اشتهر في
كلمة المنطقيين من ان الاصل في المنفصلة ان تكون حقيقية مما يعين ارادة منع الجمع ايضا فيكون واردا على تلك القاعدة
ونحو ذلك لو وقع نظيره في الاسباب الاخر ولهذا عبر عنه الاصحاب بعبارة عامة فتدبر وتبصر عنوان من جملة
الاصول المتلقاة عن الشارع نفي العسر والحرج والمشقة في الدين قال الله تعالى ربنا لا تحمل علينا اصرا كما حملته على الذين من
قبلنا وقال عز شانه ما جعل عليكم في الدين من حرج وقال عز اسمه ما يريد الله ليجعل عليكم في الدين من حرج وقال سبحانه
يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر والنصوص في الاستدلال بهذه المقامات كثيرة جدا ففي صحيحة زرارة في بيان اية التيمم
فلما وضع الوضوء عمن لم يجد الماء اثبت بعض الغسل مسحا لانه قال بوجوهكم ثم وصل بها وايديكم ثم قال منه اي من ذلك
التيمم لانه علم ان ذلك لم يجر على الوجه لانه يعلق من ذلك الصعيد ببعض الكف ولا يعلق ببعضها ثم قال ما يريد الله ليجعل
عليكم في الدين من حرج والحرج الضيق وفي صحيحة الفضيل في الرجل الجنب المغتسل فينضح من الماء في الاناء فقال لا باس وذكر
الاية وفي موثقة ابي بصير في الغدير من المطر يبول فيه الصبي والدابة وتروث ان الدين ليس بمضيق وان الله عز وجل يقول
ما جعل عليكم في الدين من حرج وفي رواية عبد الاعلى فيمن وضع باصبعه مرارة في الوضوء يعرف هذا واشباهه من
كتاب الله قال الله تعالى ما جعل عليكم في الدين من حرج فامسح عليه وفي حسنة محمد بن الميسر في الماء القليل في الطريق يريد
الجنب ان يغتسل منه ويداه قذرة ان قال يتوضأ ويغتسل وتلا الاية ونظائر هذه الاخبار كثيرة وفي رواية حمزة بن
الطيار وما امروا الا بدون وسعهم وكل شيء امر الناس به فهم يسعون له وكل شيء لا يسعون له فهو موضوع عنهم وفي صحيحة
البزنطي بعد بيان عدم لزوم السؤال عن تزكية ما يشترى من السوق من الفراء ان ابا جعفر كان يقول ان الخوارج ضيقوا على
انفسهم بجهالتهم ان الدين اوسع من ذلك وفي رواية الاحتجاج الطويلة في عد ما رفع الله عن هذه الامة وضع الخطاء و
النسيان وقبول الصلاة في اي مكان وكون الماء والارض طهورا وكون القربان في بطون الفقراء والمساكين وعدم انقطاعكم
من ثواب اخروي ان قبل وعن رفع عقوبة دنيوية ان لم يقبل وكون الصلاة في اطراف الليل والنهار وكونها في خمس اوقات
لا في خمسين كما في الامم السالفة وكون الحسنة بعشرة وستر الذنوب وفي الامم السالفة كانت تكتب على ابوابهم وقبول التوبة
بلا عقوبة وفي الامم السالفة كان يحرم عليهم بعد التوبة احب الطعام اليهم وهذه كلها من الاثار التي حملت على الامم السالفة
دون هذه الامة اذا عرفت هذه الجملة فنقول الكلام في امتناع التكليف بما لا يطاق وقد دل عليه قوله تعالى لا يكلف الله نفسا
الا وسعها والوسع هو الطاقة نص عليه جماعة من اهل اللغة وقوله تعالى ربنا لا تحملنا ما لا طاقة لنا به وقوله تعالى في رواية
الاحتجاج وذلك حكمي في جميع الامم ان لا اكلف خلقا فوق طاقتهم ورواية المعلى عن الصادق انا والله لا ندخلكم الا فيما يسعكم
والتقريب ما مر في الاية وصحيحة هشام الله اكرم من ان يكلف الناس ما لا يطيقون وقوله هذا دين الله الذي انا عليه و
اباءي عند قول حمزة ان الله لم يكلف العباد ما لا يستطيعون ولم يكلفهم الا ما يستطيعون ويطيقون والرواية النبوية

في السعة

في السعة المرفوعة عن هذه الامة منها ما لا يطيقون ويدل عليه ايضا العقل القاطع فان قبح ذلك مما لا ينكره العقلاء
من حيث هم كذلك واجماع علمائنا واكثر المخالفين لنا ولا كلام ايضا في جواز التكليف بما دون العسر بمعنى السعة واليسر
والسهولة بل وقوعه في نطق الكتاب والسنة بوقوع ذلك كما عرفت وانما البحث في الواسطة بينهما بمعنى كونه مما يطاق ولكن
في السهولة وقد ورد التعبير عن هذه المرتبة في النصوص بلفظ الضيق والاصر والحرج والعسر وفسر الاصر في كلمات اهل
اللغة بالضيق والحبس والثقل وفسر الحرج ايضا بالضيق وفسر العسر بالصعوبة ولتشترك هذه كلها في افادة مفهوم واحد
ويظهر من البعض كون هذه الواسطة ايضا مرتبتين مرتبة العسر ومرتبة الحرج وهي اشد من الاولى والحاصل ان كلامنا
في ان مرتبة العسر والحرج هل هو منفي في هذه الشريعة كما لا يطاق او واقع كما دونه فعلى الاول يكون العسر والحرج ايضا
من القواعد غير القابلة للتخصيص ولا يكون من باب الاصل وعلى الثاني يكون قابلا لورود دليل عليه يخصصه فنقول
هل مقتضى العقل انتفاؤهما ام لا يمكن ان يقال ان قضية العقل السليم عدم وقوعهما في التكاليف نظرا الى ان المتفق عليه
عند اصحابنا وجوب اللطف على الله سبحانه ومعناه التقريب من الطاعة والتبعيد عن المعصية التي هي المهلكة العظمى ولا
ريب ان التكليف البالغ حد الحرج يبعد عن الطاعة ويكون باعثا الى كثرة المخالفة والله ارحم بعباده من ان يوقعهم
بما يوقعهم في العذاب غالبا وكما ان التكليف بما لا يطاق يمتنع عليه تعالى للزوم القبح والخروج عن العدل فكذا التكليف
بالحرج فانه مناف للطف والرحمة والمناقشة فيه بمنع كون اللطف بهذا المعنى ساقطة اذ ليس المدار على لفظ اللطف بل المدار
على ما ذكرناه من المعنى وهو واجب عقلا بالتقريب المتقدم كما ان منع عموم الوجوب باللطف لا موقع له بعد ما قررناه
من الدليل هنا بالخصوص نعم قد يقال ان الواجب هو اللطف لو امكن لا ما يخل اذ لطف ولعل التكليف لو اصل الحرج
لطف وفعله تحت ما لا نعرفه وهذا الكلام من الغرابة بمقام اذ لازمه سد باب حكم العقل والمفروض انا جعلنا الموضوع موضوعا
موجبا لكثرة المخالفة والهلكة ومن البديهيات ان هذا شيء غير قابل للخلاف ولا ندعي في مقام خاص انه منه ومن غيره
بل نقول ان الحرج الذي هو عبارة عن هذا الامر الموجب لهذا الهلاك العظيم هل هو جائز على الرؤوف الرحيم ام لا ومن
البديهي ان ذلك بهذا الفرض غير جائز لقضية اللطف ودعوى ان الحرج غير موجب لكثرة المخالفة منافية للوجدان فان العبد
قال في العوائد قد يترتب على امر صعب وضيق سهولة وسعة كثيرة دائمة على وادفع من هذا الصعب ومقتضى اللطف التكليف
بالصعب لادائه للوصول الى السعة الاعلى كما ان الاب الرؤوف يضيق على ولده بمجالسة في المكتب ومنعه عن الاغذية المرغوبة
له لراحته عند الكبر بل يحجمه ويقطع اعضائه لدفع الامراض قلت هذا الكلام من ذلك العلامة تبعا للبعض ممن سبقه خروج عن
محل البحث وقياس مع الفارق وبيان ذلك انه فرق بين الامور القهرية والاختيارية فانا لا نابى ان يسلط الله على الانسان
المكلف بلايا شديدة صعبة من مرض وكسر عظام وسقوط من جدار واهانة ظالم ولدغ حية ويكون ذلك كله كفارة لما
صدر منه من الذنوب او باعثا لارتفاع درجته في الاخرة كما في المعصومين فان ذلك كله واقع في المكلفين ولطف
من الاجناد وهذا الذي يقاس بضرب الاب لتاديب ولده والحجامة ونحو ذلك واما لو كان الامر الصعب اختياريا مثلا بان يامر
المولى عبده او الاب ولده بامور شاقة وكلفه بتكاليف صعبة اختياره وهدده بالعقوبة على المخالفة ووعده بالثواب على اتيانها
وكان ذلك الامر مما لا يتحمل عادة ويشق عليه جدا فلا ريب ان ذلك مخالف لطريقة العقلاء ويعد ذلك من المولى والاب
مشوبا بالغرض النفساني ويعد هذا خارجا عن اللطف والابتلاء بل لا يفعل هذا الفعل الا من كان يريد العقوبة ويجعل هذا
وسيلة اليه كما نرى وقوع امثال ذلك من الامراء والسلاطين فانهم اذا ارادوا عقوبة احد من خدامهم وممن يحب بذلهم
ويطلبون وسيلة لذلك يامرونه بامور شاقة لا يتحمل مثلها مثله غالبا وعادة فيخالف فياخذونه بذلك والله سبحانه

اجل من ذلك بل العاقل الذي يريد تربية الطفل والمملوك ونحو ذلك يمرّنه بامور سهلة حتى لا يكون داعيا الى المخالفة
في اول الامر الى ان يحصل له من الوسع ما يقدر على ارتكاب ما فوقه من دون ضيق ثم يامره بما فوقه وهكذا والحاصل
لا شك في ان التكليف بالامور الصعاب الشداد التي لا يتحمل غالبا لمن يريد التربية والتكميل وليس مشوبا بغرض نفساني
وتشهي امر راجح غير مستحسن عند العقلاء والامور القهرية لا مدخل لها في ذلك سيما مع امكان العلاج فهو مع ما فيه من كلام اخر
نتمه بعد ذلك ان شاء الله تعالى ثم قال واما الجواب بان كثرة المخالفة فهو غير مناف للطف فانه نقص من جانب المكلف
ولو اوجب ذلك عدم التكليف لزم ان يكون مقتضى اللطف عدم التكليف لاجابة المخالفة ولا فرق فيما بين الكثرة و
القلة مع انا نرى كثرة المخالفة بحيث يتجاوز عن الحد ولم يوجب ذلك الا اصل التكليف قلت في حل هذا الكلام ان
الفرق بين المقامين في غاية الوضوح وهذا ناش من عدم التامل في طريقة العقلاء وارباب اللطف فانا نقول نقص
المكلف اذا كان داعيا الى المخالفة لا تفرق في الحال فيه بين السهل في الصعب فانه يرى ان النفس المطيعة تتحمل من المشاق ما لا
تتناهى والعاصية لا تتحمل اصلا اسهل التكاليف وتأبى عن الاطاعة وثانيا مسئلة اخرى وهي لا شبهة ان التكليف بما فيه
مشقة يكون داعيا الى المخالفة ويكون سببا لنهو النفس والذي يصدر نقصا شئ من صاحب اللطف يكون له مدخلية
في المخالفة وما ذكره من انه موجب لارتفاع التكليف غير متجه اذ موضوع الاطاعة والمخالفة لا يتحقق الا بالخطاب كما لا يتحقق
اعطاء كل احد ما استحقه بمقتضى اختياره الا بالتكليف فهو من مقدماته وجوابه لا من نحلاف التكليف بالحرج و
الضيق فانه من دواعي المخالفة واسبابها ومحال على الحكيم صدور شئ يفضي الى العصيان منه وان شئت توضيح ذلك فانظر
الى طريقة العقلاء في مقام التربية فان الارشاد الى الحسن والقبح والامر والنهي من لوازم التربية ولا يتحقق بدونهما مع
لو امر بامر مستصعب او نهى عن شئ يعسر اجتنابه لما وجد فيه لكونه المخالفة لكان العقلاء يذمون الامر ويقولون ان هذا ليس
مقتضى اللطف بل اللائق ان يامره بما لا يشكل عليه ولا يامره بما يوجب خذلانه وبالجملة فرق بين كون الداعي مجرد نقص
النفس والتمرد عن الاطاعة اعاذنا الله منه وبين كون ما يصدر عن الامر له مدخلية له في ذلك لا في تحقق موضوعه بل في صدوره
عن المكلف ولهذا لو اعتذر العبد المخالف للوجه عند الناس بان التكليف مثلا بكذا وكذا بهذه المشقة هل يتوقع
المولى وكيف يتحمل انا هذه المشقة وكيف لي بذلك عن المخالفة يقبله العقلاء ويخطئون المولى في ذلك واضح وقد
اتفقوا على ذلك ليس بقصد ما نطقت به كلمة اصحابنا في الاستدلال بان العسر والحرج منفي ولا يشير احد منهم الى جواز التخصيص بقوله
الا ما خرج بالدليل مع ان طريقتهم في العمومات التي يجري فيها التخصيص ان يذكروا مثل ذلك ولم اجد الى الآن في
كلامهم يذكرون هذا الدليل في مقام ويقولون خرج ما خرج بالدليل وبقي الباقي بل ظاهرهم ان ما ثبت ليس من
هذا الباب وانما نشا ذلك من بعض المتاخرين بعدما عجزوا عن حل بعض ما يرد عليهم كما ياتي بعد ذلك مضافا
الى قوله صلعم بعثت بالحنيفية السهلة السمحة وليس المراد منه ان في هذا الدين اشياء سهلة واشياء
صعبة بالغة حد الحرج فان الدين ان كان اسما لكل فرد من التكاليف فمقتضى يكون كل منها سهلة وان كان اسما للمجموع
المركب فمقتضى ذلك ايضا لان وجود الحرج في الدين يجعل المجموع المركب صعبا اذ انضمام التكاليف السهلة الى الشديدة لا
يوجب سهولة الشديدة بل يزيد ذلك شدة ويكون ثقلا فوق ثقل كتركيب الماء الحار المغلي بالبارد حتى يعتدل
فان ذلك ليس من هذا الباب وقد علم من ذلك ان وجود ما يصدق عليه الحرج والعسر في هذا الدين مناف للروايتين
المشهورتين بل لم ينكر ذلك احد فان قلت لعل المراد كونها سهلة بالنسبة الى الملل السالفة ما فوقها من الصعوبة فان مراتب الشدة

متفاوتة

متفاوتة قلت يكفينا في نفي الحرج والعسر ان اطلاق السهل ينفي ما قابله والظاهر ان ما يعد حرجا وعسرا غير موجود
في الدين وان كان فيه بعضه مشقة وشدة ببعض مراتبها فتدبر مع ان ما ذكر من الآيات والروايات في نفي الحرج والعسر
لا يخفى على من لاحظها بعين البصيرة انها ليست مسوقة على سياق ما ورد من العمومات الاخر التي تخصص بالدليل فانه
لو قال في مثل يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر الا فيما ثبت من الشرع وكذا قوله ما يريد الله ليجعل عليكم في الدين
من حرج الا فيما اخبار في بعض الاحكام لكان هذا مما تشمئز منه النفس ويتوهم منه التناقض وليس ذلك الا مثل قوله تعالى وما
يريد الله ظلما للعباد وما ربك بظلام للعبيد وما كان ليظلمهم وليس ما يتخيل من كونه من باب العسر والحرج الا كما
يتخيل من كونه من باب الظلم في اشياء لا تدرك عقول الاكثر ولا ينال سيرها الا البالغون مرتبة الاطمينان و
العقل الكامل ولا يلزم من مجرد ورود النقض الذي لا يقدر على حله النظر اخراج الظواهر المقاربة للقطع بل القطعية
عن معناها وارتكاب مثل هذا التكلف الذي لا يخفى على المنصف غرابته والمتحصل ان ما ثبت مما ظاهره الحرج ليس من
ذلك الباب بل هو كاشف عن الخروج عن الموضوع وان كنا لا نعرف وجهه وفض من ذلك مع انا نبين الوجه في ذلك ان شاء الله
والذي اوجب الاضطراب في هذا الباب امران احدهما انا نرى التكاليف الشاقة والاحكام الصعبة واردة في الشرع
واهل العرف يعدونه عسرا وحرجا وضيقا كالصوم في اليوم الحار الطويل والحج والجهاد وحرمة الثبات في مقابلة الكفار
وحرمة الفرار والوضوء بالماء البارد في الشتاء وفي السفر ومجاهدة النفس والسعي في طلب العلم في البلاد البعيد و
عدم الخوف من لومة لائم في بيان احكام الله واجراء حدوده والجهاد في سبيله ونظائر ذلك وثانيهما ان الشارع لم يرخص
في بعض الامور الجزئية والتكاليف السهلة بالارتكاب وورد في النصوص الاستدلال في نفيها بادلة العسر والحرج فكيف
يكون امثال ما مر في الاخبار عسرا وحرجا ولا يكون ما ثبت من الامور المتقدمة التي هي اصعب منها بمراتب عسرا وحرجا فمن
هذين الامرين تولد الاشكال من وجهين احدهما وجود العسر والحرج في الشرع مع انتفائه بما سبق من الادلة وثانيهما
عدم امكان الجمع بين كون هذه الجزئيات السهلة من باب العسر وعدم كون تلك التكاليف الشديدة من ذلك الباب
قال الفاضل المعاصر في عوائد الايام في قاعدة العسر والحرج كما في سائر العمومات المخصصة في الكتاب الكريم والاخبار الواردة
في الشرع القويم وادلة العسر والحرج يدل على انتفائهما كلية لانهما لفظان مطلقان واصالة عموم النفي يفيد العموم وقد
ورد في الشرع بعض التكاليف الشاقة ولا يلزم من وروده اشكال في المقام كما لا يرد بعد قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم
اشكال في تحريم كثير مما وراءه وما بعد قوله قل لا اجد فيما اوحي الي محرما الى آخره تحريم اشياء كثيرة بل كما تخصص بادلة تحريم
غيره عموم ذلك فكذا هنا فان تخصيص العمومات بمخصصات اكثر من ان يحصى بل هو امر في ادلة الاحكام شائع فغاية الامر كون
ادلة نفي العسر والحرج عمومات يجب العمل بها فيما لم يظهر لها مخصص وبعد ظهوره يعمل بقاعدة التخصيص فلا يرد عليه شيء من
الاشكالين ولعل لذلك لم يتعرض الاكثر لذكر الاشكال اذ لا اشكال في التخصيص ولا يلزم تخصيص الاكثر ايضا فان امور العسرة
الصعبة غير متناهية والتكاليف محصورة متناهية واكثرها مما ليس فيه صعوبة ولا مشقة وقال في الجواب عن الثاني ما عدا ما
بادنى مشقة في بعض الامور ورضاه بما هو صعب منه كثيرا في بعض فلا نعلم ان رضاه بالاول لكونه صعبا وعسرا بل لعله لامر اخر ولو علم
انه لذلك فلا منافاة بين عدم رضاه بمشقة ورضاه بمشقة اخرى لمصلحة خفية علينا واما احتجاج الائمة لنفي التكليف في بعض
الامور بانتفاء العسر والحرج فهو كاحتجاجهم بحلية بعض الاشياء بقوله تعالى قل لا اجد فيما اوحي الي الآية ومرجعه الى الاحتجاج بالعموم
وعدم وجود المخصص ومن ذلك يظهر ايضا الوجه في احتجاج الفقهاء بانتفاء بعض الاحكام الجزئية بنفي العسر والحرج لا بالتفوق
البين في احكام اخر اصعب منه واشد ثم قال لو ظفرنا في الفحص عن المعارض والترجيح وعدمه في هذه العمومات بغيرها من دون فرق

والوظيفة في تحقيق معنى العسر والحرج عرفا مختلفان باختلاف الزمان والمكان والشخص والاحوال وغير ذلك وكلما دار
تحتهما وصدق عليه اسمهما فهو منفي حتى يثبت بالدليل ولا يرد ان معنى العسر والحرج غير منضبط بل مجمل لا ينفع الاستدلال به هذا
كلامه زيد اكرامه بحذف الزوايد وتنقيح الفوايد وقد عرفت مما قررنا ان كون هذه الادلة من باب الاصل مستبعد جدا
وظواهرها تابى عن ذلك وهما بالمعنى المتقدم ينفيهما العقل ايضا بملاحظة ما بيناه مضافا الى ان الظاهر من احتجاج الائمة
بها في ذلك الشيء الخاص مثلا انه حرج فراجع الاخبار حتى تعرف هذا المعنى لانه داخل تحت العموم ولم يقم دليل على خلافه بل
الظاهر من الايات الشريفة ان هذا الدين المركب من هذه التكاليف التي يدعى كونها حرجا فكيف يقول سبحانه وتعالى ما
جعل عليكم في الدين من حرج مع انه جعله في التكاليف كثيرا وبالجملة هذا التوجيه مناف لظواهر الادلة فتبصر سيما ان قوله
من كان مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر ظاهر بل صريح في ان الصوم على الصحيح الحاضر ليس
بعسير مع العسر وجوبه على المريض والمسافر فكيف يقال ان الصوم في اليوم الحار الطويل عسر مع ان كتاب الله ناطق بخلافه ونظير ذلك
من ملاحظة الايات الاخر ايضا متدبر وقال الفاضل المحقق القمي والذي يقتضيه النظر بعد القطع بان التكاليف الشاقة
والمضار الكثيرة واردة في الشرع ان المراد بنفي العسر والضرر والحرج نفي ما هو زايد على ما هو لازم لطبايع التكليفات الثابتة
بالنسبة الى طاقة اوساط الناس المبرئين عن المرض والعذر الذي هو معيار التكاليف بل هي منفية من الاصل الا فيما
ثبت وبقدر ما ثبت والحاصل انا نقول ان الله سبحانه لا يريد بعباده العسر والحرج الا من جهة التكاليف الثابتة بحسب احوال
متعارف الاوساط وهم الاغلبون والباقي منفي سواء لم يثبت اصله اصلا او ثبت ولكن على نهج لا يستلزم هذه الزيادة
وهذا الكلام فيه احتمالين احدهما ان يكون المراد ان عمومات العسر والحرج كساير العمومات مخصص بما يرجح عليها من الادلة
بعد اعمال قواعد الترجيح فيكون المراد ان الله لا يريد الحرج الا ما اراده واثبته من التكاليف على علم من الدليل الراجح على
دليل النفي وثانيهما ان هذه العمومات تعليقية مقيدة في حد ذاتها بعدم الثبوت من الشرع بمعنى انه كل ما لم يثبت من
الشرع فهو عسر منفي فيكون مؤكدا لادلة اصل البراءة وجاريا مجريها ولا يعارض الدليل الوارد على الثبوت لانه مقيد
بعدم وروده وارد ويرد على الاول ما اوردناه على ما في العوايد فانه ماخوذ من ذلك نقضا وحلا وعلى الثاني
ان هذا مخالف لما نرى من طريقة الفقهاء من تمسكهم بهذه العمومات في مقابل الدليل ولا يجعلونها جارية مجرى
اصل البراءة مع انه لا ينفع ح في شيء اذ كل تكليف مشكوك منفي سواء كان عسرا او حرجا او غيرهما والذي يقتضيه النظر
بعض اجزاء كلامه ان يكون مراده عدم كون ما هو ثابت في التكاليف عسرا وحرجا بمعنى ان التكليف لا بد ان يكون فيه
مشقة وكلفة لكن المقدار الموجود في هذه التكاليف بالنظر الى متعارف الاوساط ليس بعسر ولا حرج وفي هذا المعنى
قال العلامة الطباطبائي واما ما ورد في هذه الشريعة من التكاليف الشديدة كالحج والجهاد والزكوة بالنسبة الى بعض الناس
والدية على العاقلة ونحوها فليس شيء منها حرجا في شيء فان العادة قاضية بوقوع مثلها والناس يتكلفون مثل
ذلك من دون تكليف من دون عوض كالمحارب للحمية او بعوض يسير كما اذا اعطي على ذلك اجرة فانا نرى ان كثيرا يفعلون
ذلك بشيء يسير وبالجملة فما جرت العادة بالاتيان بمثله والمسامحة وان كان عظيما في نفسه كبذل النفس والمال
فليس ذلك من الحرج في شيء نعم تعذيب النفس وتحريم المباحات والمنع عن جميع المشتهيات نوع منها على الدوام حرج
ضيق ومثله منتف في الشرع هذا كلامه رفع في الخلد مقامه ونزيد ذلك توضيحا ونقول دفعا لما تخيل بعضهم من
المنافاة في هذا الكلام انا نرى بالعيان ان المولى اذا امر عبده بالحضور في خدمته كل يوم ثلث مرات مثلا وامره
في مدة عمره مرة بالذهاب [illegible] الى الفقراء عشر ما اعطاه مولاه وامره مثلا مدة طلبه بالامساك عن الاكل

في كل سنة وامره في مدة عمره مرة بالذهاب الى بلد بعيد لقضاء حوائج مولاه في تلك البلاد مع اعداد اسباب سفره و
اعطائه اياه ما يحتاج اليه في طريقه على حسب شانه وحاله وجعل له في كل ما يحتاج اليه من مقتضيات نفسه من اكل وشرب
ولبس ونكاح ونحوه من اصل ماله ما يرفع حاجته بل زاده سعة في ذلك ومنعه عن التعرض لاموال الناس والخيانة في اعراضهم
وانفسهم واغناه ببطانة عن التعرض لذلك كله وامره بالمعاشرة مع العبيد بالمعروف بحيث لا يترتب عليه فساد وامره
بدفع من كان عدوا له ولمولاه مع امكانه لا يعد هذا عسرا او حرجا بالنسبة الى ذلك العبد وكيف يكون ذلك حرجا
مع ان هذه الطريقة طريقة احسن الناس نفسا وسيرة وعليه عادة الناس خلفا وسلفا بالنسبة الى احبائهم وعشايرهم
وكيف يعد الاتيان بمثل هذه الاشياء حرجا اذا امر به الحكيم على الاطلاق ولا يعد حرجا بالنسبة الى الخلق المحتاج بعضهم
لبعض وانا نرى ان المقدسين المتعبدين بهذا الشرع يباشرون هذه التكاليف ويزيدون عليه من المندوبات الى ما شاء الله
ومع ذلك هم في قيامهم وقعودهم ومعاشرتهم مع الناس وتزيينهم بما احل الله لهم من الطيبات على احسن حال واكمل رفاهية
ولو كان هذا من الضيق والحرج لعم ساير الناس فان الضيق معنى معروف عرفه مضافا الى ان عوام الناس من اهل الشريعة قد
في اذهانهم ان هذه الشريعة اسهل ما يكون من الاعمال بحيث لو فعل هذه الخدمات كلها عبد لمولاه بل صديق لصديقه
ما يعد في نظرهم مثل هذه الاشياء خدمة واظهار اخلاص فكيف في عبادة رب الكريم ونحن بمثل ذلك نقول فعلم بعد ما ذكر
على نفي الحرج والعسر ينقح عندك الفرق بين الفقهاء من قولهم عدم نجاسة البئر بالملاقات والعفو عن دم الجروح والقروح
الذي لا يرقى وعن ما دون الدرهم وثوب المربية للصبي وعن نجاسة ما لا يتم الصلوة به ومطهرية الارض وطهارة ماء
البئر مثلا كالعصير وخمسة المبطون ومن بحكمه وعدم لزوم الاحتياط والاجتناب عن الشبهة الغير المحصورة وطهارة المخالفين
وحل ذبيحتهم وعدم لزوم الفحص في كل معاملة وصحة بيع الصبي فيما جرت به العادة وعدم لزوم التحرز عما ينفصل من البدن من
الاجزاء الصغار وعدم انفعال العالي والرخصة لكثير الشك وجواز التيمم للمتضرر بالماء وطهارة ماء الاستنجاء وعدم
التجنب من الحرام وعدم لزوم الخمس في الهبات والميراث والزكوة في المعلوفة وعدم لزوم الترتيب في القضاء وعدم لزوم
العلم بصحة اعمال الناس وقبول قول الودعي في الرد وعدم اعتبار الشك بعد الفراغ ومشروعية القرعة وجواز الوكالات
والنيابات واباحة ما يغلب عليه الحاجة وجواز اخذ الاجرة على الصنايع وحل النظر الى المحارم وشرع النفقة وعدم
لزوم الكيل والوزن في النقود في وجه ومشروعية التوبة والقصر في السفر وعدم لزوم قضاء الصلوة على الحايض واباحة
الافطار للحامل والمرضع والشيخ والشيخة وذي العطاش والعفو عن اختبار ما يعسر اختباره في البيع ومشروعية الخيارات والطلاق
والرجعة ومشروعية الكفارات والديات واباحة المحظورات عند الضرورات والرخصة في الاكل عن البيوت المخصوصة
وفي الانهار المملوكة والاراضي المتسعة وللزوجة في مال زوجها وفي قطع الصلوة لامور وعدم بطلان عبادة من عليه
دين وثبوت بعض الحقوق بالشياع وكفاية الواحد في توصية وعدم لزوم التوكيل على الاخرس ومشروعية المعاملة على
الغسل في الحمام وعلى الرضاع مع خروجهما عن قاعدة الاجارة ونظاير ذلك وهذه الفروع قسمان منها ما اثبتناه وحكمنا
به من ادلة العسر والحرج ولو مع وجود معارض لها من العمومات الاخر ودليل خاص لكن حيث علمنا تحقق العسر والحرج فيها
نفيناه وحكمنا بالرخصة في ذلك كله ومنها ما ثبت من الادلة الاخر من اجماع او ضرورة او نص ونحو ذلك على طبق قاعدة
العسر والحرج وفي ذلك ايضا نقول ان هذا من دليل العسر والحرج وان قيل ان بعد ثبوت ذلك من الشرع لا فايدة في بيان
انه للعسر والحرج او لغير ذلك لكنا اذا عرفنا تحقق الحرج بذلك نفسه ولو لم يكن هناك دليل خاص ايضا واغلب النصوص
الخاصة انما هو عن الائمة الاطهار ولا ريب انهم يحكمون على وفق كتاب الله الذي فيه تبيان كل شيء ولعل ذلك كله حكمة

من جهة نفي الحرج فيكون الفائدة من هذا الكلام أن الحرج مطلقا منفي والحاصل أنه لا يخفى على الفقيه المتتبع أن هذه
الأشياء لو لم يثبت فيها الرخص لكان ضيقا على الناس في معادهم ومعاشهم وليس مثل الجهاد ونحو ذلك من هذا الباب
وتوضيح ذلك أن المرء لو ضوع المائع بنجاسة الكر ولو في تكليف سهل مثلا لو أمره الآمر بقراءة القرآن ثلثة أيام
مواليه ولو في مكان راحته عند عبده هذا ضيقا ولو لم يرخص في الاعتكاف الخروج عن المسجد لحاجة ولقضاء حاجته ونحو ذلك
عد ضيقا والحاصل الفرق بين ما ذكرناه من موارد العسر والحرج وبين هذه التكاليف الثابتة واضح جدا فالتحقيق أن
ما ورد في الشرع من التكاليف ليس مما يعد عسرا وحرجا عرفا وكفاك في هذا المعنى ملاحظة الآيات في هذا الباب ثم
بقي علينا الإشكال الثاني وهو استدلال الأئمة في بعض الأمور الجزئية بنفي الحرج وهو العمدة في هذا المقام فنقول أولا
إن مدة الاستدلال في غالبا في مقابل العامة والمقصود إسكاتهم بظاهر الكتاب وثانيا أن غالب موارد الاستدلال بعد
العرف حرجا ولو لم يكن فيه نص خاص لكنا نستفيد نفيها بالعموم ودعوى أنها أسهل من إيجاب الزكوة والحج ممنوعة بمعنى أن الأمر
صعوبة مثل الجهاد لكن المدار على صدق الضيق والحرج دون الصعوبة وزيادة مرتبة العمل ومقداره ولا يعد في عدم
الناس وجوب الجهاد مثلا ضيقا وحرجا لوقوعه كثيرا بين الناس بدواعيهم النفسانية وعدهم نجاسة ماء الاستنجاء
حرجا من جهة كثرة وقوعه وقلة المياه سيما في مكة والحجاز وأمثالهما ولا التزام بتطهير كل ما يصيبه شيء من ذلك
يعد حرجا وبالجملة لا يدور العسر والحرج مدار شدة التكليف وعظم شأنه وعلو مقامه في الأنظار بل قد يتخلف عن
ذلك كثيرا ومدارهما غالبا على زيادة الكم وغلبة الوقوع وعموم البلوى وندرة المناص والعلاج وإن كان شيئا
لا يعد تكليفا في نظر العقلاء والمكلفين قيد وفي أطراف الكلام تقرير في إبداء الفرق بخط وافر وإن المقام لا يخلو
من دقة وإن استوحش منه الناظر ابتداء ولكن الفقيه يدور مدار صدق اللفظ ونصدق نفي أهل العرف في اللسان
وثالثا نقول لا يلزم فيه من الاستدلال بنفي الحرج كون ذلك الشيء حرجا بخصوصه بل لعله لانضمامه إلى التكاليف الأخر
يعني أن الإمام صلوات الله عليه يريد أن الله سبحانه كلف بتكاليف معلومة مبينة سهلة ليسهل على الخلق
والحرج وهذه الجزئيات أيضا لو لم يرخص فيها لزم من انضمام ذلك إلى تلك التكاليف الحرج ولتوضيح ذلك مثلا
فإن المولى إذا أمر عبده مثلا بتصعيد ماء من من طعام إلى السطح من درج غالية فلا عسر في ذلك نعم لو أضاف إلى
ذلك أن تضع رجلك عند الصعود كذا وعند النزول كذا وإذا صادفك أحد مثلا لا تقعد إلا مستريحا ونحو ذلك مما عد
حرجا وإن كان هذه في جنب أصل التكليف بمنزلة العدم ونظيره في الشرعيات أن الصلوة لا حرج فيها ولكن جعل
النقل على القدمين بالسوية موجب للحرج وبالجملة المراد أن بعد ما علمتم من التكاليف التي تعرفون أنه ليس بحرج
فلا تثبتوا هذه الأمور الجزئية أيضا فإنه لو انضمت هذه الأمور إليها لانجر إلى الحرج والمفروض أن الله لا يريده فلك
بالتدبر في أطراف الكلام تجد وافيا في حل إشكال المقام بعون الله الملك العلام وربما قيل في دفع الإشكال
أن العسر والحرج في الأمور يختلف باختلاف العوارض الخارجية فقد يكون شيء عسرا وحرجا ويصير باعتبار أمر خارج
سهلا وسعة ومن الأمور الموجبة لسهولة كل عسر وسعة كل مضيق مقابلته بالعوض الكثير والأجر الجزيل كما أشار
أن كل ما كلف به الله سبحانه وتعالى لما لا يحصى من الأجر وعلى هذا فلا يكون شيء من التكاليف عسرا وحرجا وما لم
يرض أحد به بأدنى مشقة يكون من الأمور التي لا يقابلها أجر ولا يسخى فاعلها عوض ولا ثواب فيما كلف به من الأمر
الشاق ظاهرا فقد أنفقت شقها وبما عندها من الأجر الجميل والثواب الجزيل وهذا الكلام شوبه لما ذكرناه
ولكنه محل نظر من وجهين أحدهما أنه لا نسلم ارتفاع الحرج بالجزاء الوافر مطلقا ولا أرى أمر المولى لعبده بأن لا ينام

في الليل

في الليل أبدا ولا يفطر في النهار ويكون بعد هذا حرجا وإن جعل في مقابله من الأجر ما لا يعد ولا يحصى نعم لا ننكر أن
له أيضا مدخلية في بعض الفروض فيحتمل الكلام إلى أن تكاليف الشرع ليس فيها الحرج كالمثال المذكور بل ليس حرجا أصلا
ولو تخيل فيه المشقة الموجبة للضيق يرفعه ملاحظة النعيم الدائم فإنه رافع لموضوع العسر والحرج بالنسبة إلى هذه التكاليف الثابتة
وهذا الكلام جيد وثانيهما أنه ينبغي أن لا يعارض دليل العسر والحرج لشيء إذ كلما ثبت فيه الحرج فيه للثواب فما لم
يثبت فنفي بالحرج لكنه لا فائدة فيه إذ المشكوك فيه منفي بالأصل ولا يحتاج إلى أدلة العسر ووروده للمقاصد المختلفة ونحو
وإن جبر بأنه غير وارد في موارد العسر والحرج كما عرفت في الفروع المتقدمة مما لا ينفع في رفعها عدة الأجر والثواب
مع ورود عموم أو في عدة بإثباته فإنا ننفي مثله بقاعدة الحرج فإن أدلة الاجتناب عن النجس في العبادة وفي
الأكل والشرب المنصرفة إلى الواقع يقضي بالاجتناب عن الشبهة الغير المحصورة ولا يمكننا أن نقول مقابلة الأجر و
الثواب يرفع هذا الحرج الذي في الاجتناب عنه فننفيه بقاعدة الحرج والحاصل بعد التأمل فيما وجهنا به كلامه في
دفع الإيراد الأول يسقط هذا الكلام بعد التأمل التام **عنوان** من جملة الأصول المتلقاة من الشرع قاعدة
الضرر والضرار وهو من القواعد الكثيرة الدوران العامة النفع ويبتني عليه كثير من الفروع في الفقه إلا أن الإجمال
المحل إنما هو في معناه وفي كيفية دلالته ولهم في ذلك كلمات كثيرة والذي ينبغي البحث في ذلك تنقيح المراد منه بحسب ما
يستنبط من كلمة الأصحاب لا بيان المعنى في أمثال الباب فلا بد أولا من ذكر المقامات التي استندوا فيها إلى قاعدة نفي
الضرر ليتضح من مجموعها ما ينبغي أن يؤخذ في ضبط المعنى والمراد ويحرر الاستدلال ليكون جامعا بين النص والفتوى
فنقول من جملة موارد القاعدة ما مر في مسألة العسر والحرج فإن كل ما فيه عسر وحرج فهو داخل في معنى الضرر و
صرحوا بذلك في طائفة من الموارد إلا أن العسر ونحوه مما يختص غالبا في حيثية الحكم التكليفي والضرر أعم منه ومن الوضعي
ويندرج تحته لزوم دية الترس المقتول على المجاهدين وسقوط النهي عن المنكر وإقامة الحدود مع عدم الأمن وعدم الأمان
على النفس مع تحقق الضرر وعدم لزوم أداء الشهادة كذلك وحرمة السحر والغش والتدليس ومشروعية التقاص وجواز بيع
أم الولد في مواضع والتسعير على المحتكر إن أجحف وحرمة الاحتكار مع حاجة الناس وتفريق الأم عن الولد وجواز قلع البائع
زرع المشتري بعد المدة وتخير المسلم في الفسخ مع انقطاع المسلم فيه عند الحلول وتخير المرابح عند الكذب والخديعة وفي خيار
التأخير وما يفسد ليومه والرؤية والغبن وعدم سقوط خيار الغبن بالخروج عن الملك وخيار العيب والتدليس والتفريق و
الشركة وبعد التسليم وتبعض الصفقة وحلول الديون بموت المديون وبيع ما يتسارع إليه الفساد من الرهن وخيار الغرماء
في الصلح وعدم جواز شراء المضارب من يعتق على المالك وعدم لزوم دفع الغاصب على الودعي وجواز دفع الودعي إلى
الحاكم أو الثقة عند الضرورة وعدم جواز الرجوع في مثل عارية اللوح في السفينة وتخير المالك مع زرع الغاصب ما هو أشد ضررا
من المأذون فيه وقلع المشتري مع ظهور العين مسلوبة المنفعة والخيار في الإجارة لو عم العذر عقلا أو شرعا ومهلة الشفيع
لو نص المشتري وعدم تبعض الأخذ بالشفعة وعدم بطلانها بالفسخ بعيب ونحوه وعدم لزوم الوصاية لما لا يقبل وتخير المولى
عليه لو زوجه الولي بغير الكفو أو بذات العيب وجواز تزويج الأمة مع العنت وخيار الزوجة مع فقر الزوج وحرمة الدخول
في السوم والخطبة بعد إجابة الغير وفسخ النكاح بالعيوب ابتداء واستدامة في أحد الزوجين وترك القسمة بأقل من ليلة أو
بأكثر وسقوط قسمة المجنونة وعدم جواز العضل على أن يدعها وصل مثلها وسماع دعوى المقر المواطاة وعدم جواز
إحياء مشعر العبادة وحرمة التطويل والممانعة في المشتركات كالمساجد والمشاهد والطرق والأسواق ونحو ذلك
وعدم جواز القصاص في الطرف مع التغرير بالنفس وشرعية أصل القصاص والديات وكثير من جزئيات فروعهما فقد

وبعد التأمل في ذلك كله يظهر ان اصحابنا فاهمين عدم الضرر بما يشمل ذلك كله وتنقيح هذا المطلب من جملة المشكلات
فانظر والمستند في هذه القاعدة الاخبار المتواترة على نفي الضرر والضرار كما ادعاه فخر المحققين في كتاب الرهن على
ما حكي عنه وفي الصحيح من اضر بشيء من طريق المسلمين فهو ضامن له وفي الصحيح الآخر من اضر بطريق المسلمين شيئا فهو
ضامن وفي الخبر كل شيء يضر بطريق المسلمين فصاحبه ضامن لما يصيبه وفي رواية عقبة في باب الشفعة لا ضرر ولا ضرار
في الاسلام وفي خبر هرون فيمن شرك في بعير اشتراه غيره بعشرة بدراهم في الرأس والجلد قال عليه السلام ان اراد هما فليس له
ذلك هذا الضرار وحقه الخمس وفي حكاية سمرة بن جندب روايات كثيرة منها ما رواه ثقة الاسلام والشيخ في
الكافي والتهذيب في الموثق لابن بكير عن زرارة عن ابي جعفر قال ان سمرة بن جندب كان له عذق في حائط لرجل
من الانصار وكان منزل الانصاري بباب البستان وكان يمر الى نخلته ولا يستأذن فكلمه الانصاري ان يستأذن
اذا جاء فابى سمرة فلما ابى جاء الى رسول الله فشكى اليه فاخبره الخبر فارسل اليه رسول الله صلى الله عليه وآله واخبره بقول
الانصاري وما شكاه وقال اذا اردت الدخول فاستأذن فابى فلما ابى ساومه حتى بلغ به من الثمن ما شاء الله فابى
ان يبيع فقال لك بها عذق يمد لك في الجنة فابى ان يقبل فقال رسول الله صلى الله عليه وآله للانصاري اذهب
فاقلعها وارم بها اليه فانه لا ضرر ولا ضرار وقد روي في كتب الفروع للعلامة وغيره بلفظ لا ضرر ولا ضرار او ضرار
بالضرار والثلاثي متعد والرباعي متعد بالباء اي لا يضر الرجل اخاه فينقصه شيئا من حقه والضرار فعال من الضر اي لا
يجازيه على اضراره بادخال الضرر عليه الضرر فعل الواحد والضرار فعل الاثنين والضرر ابتداء الفعل والضرار الجزاء
عليه وقيل الضرر ما تضر به صاحبك وتنتفع انت به والضرار ان تضره من غير ان تنتفع انت به وقيل هما بمعنى
والتكرار للتأكيد وفي بعض النسخ ولا اضرار ولعله غلط وفي القاموس ضره وبه واضره وضاره مضارة وضرارا و
عن الصحاح الضر خلاف النفع وضره وضاره بمعنى والاسم الضرر وعن النهاية تمام ما نقلنا عن المجمع وقيل الضرر لا
والاضرار المصدر فالنفي لهما معا وثانيها ان الامور المتعلقة بالمكلف اشياء منها ما هو ماله من اعيان او منافع
منها ما هو حقه من استحقاق انتفاع او فسخ او الزام او مطالبة او اخذ او اولوية او نحو ذلك ومنها ما هو من قبيل
النفس والبدن ومنها ما هو من قبيل العرض وعلى التقادير كلها اما ذلك كله او لا فنقول لا ريب في صدق الضرر
في المال اذا حدث نقص ما له في العرف بعد ضرر الصاحبه وكون شخص سببا لذلك بعد اضرارا لكنه فيما كان
بالفعل واما ما هو بالقوة كثمرة البستان ونماء سائر الاملاك ومنافعها المتجددة على التدريج فهو كذلك فان
طرأ ما يوجب عدم حصول هذه المنافع مع كون الشأن حصولها عادة بعد ضررا والتسبيب له اضرارا واما الحقوق
فان تحقق شيء من ذلك لا يعد حقا عرفا وشرعا ولا يعد منع شيء منها منعا للحق ولا اضرارا واما بعد تحققها
فبعد ذلك اضرارا وانه فلو سبق احد مثلا اذا كان مشترك فدفعه غيره فقد اضره في حقه واما مثل المساجد
والمشاعر التي قد ذكرنا في الموارد المانعة فيها باحيائها او اطالة او نحو ذلك اضرارا وافلا يتوهم انه حق له يتعلق
بعد فكيف يعد ذلك ضررا اذ الحق ان يتعلق حق المسلمين مثلا بعرفة ومنى ومشاهد الزيارة ونحوها متحقق بالفعل
فان ذلك كله معدود من مصالحهم ولا يلزم حصولهم في ذلك الوقت فلو خرجها شخص او عمرها بما يمنع الغرض المقصود
فقد غصب على المسلمين حقوقهم واضرهم ونحو ذلك الاجابة للخطبة والدخول في السوم بمجرد المقاولة لتعلق حق الناس
وانه يتحقق بعده فان من دفعه عن ذلك فقد اضره واما البدن فلا ريب في كون ما يوجب نقصا في عينه ومنفعته
او مبشر المعتاد فضررا واضرارا سواء كان بجرح او قطع او احداث مرض او زيادة او بطوء برئه وكذا ما يوجب حدوث

الوضع مناف للطبيعة واما العرض فضابطه ما هو داخل في احترام المكلف لكون هتكه موجبا للذلة والانكسار بين
الناس فمن يتعدى الى حرمه او منعه الى عورته او دخل على عياله او ما يتعلق به من المحارم والنساء او اغتابه او اتهمه او
طعن عليه في وجهه او اظهر شيئا مما لا يرضى بظهوره فهو هتك للعرض اضرار في الحقيقة ومثل ذلك كله ضرر واضرار و
توضيح ويبدو عليه وابن سمرة كما مر ومثل ذلك فعل شيء يوجب الاستخفاف والمهانة ولو بترك بعض العادة
العادية التي ليس من شانها ان يترك بالنسبة اليه فان ذلك كله داخل في الاضرار بالعرض واسقاط الاحترام و
انت بعد التأمل فيما ذكرناه من الموارد تعرف ان شيئا منها ليس بخارج عن هذه الاقسام التي ذكرناها تفصيلا و
ثالثها ان بعد ملاحظة ما حررناه يظهر انه فرق واضح بين منع النفع والضرر فانهما متضادان لا متناقضان وليس كل
ما ليس بنفع ضررا فقد يكون شيء ليس بنفع ولا ضرر ففي الامور المذكورة لو لم يكن شيء منها بالفعل ولا بالقوة
القريبة لكن قابل للحصول لو منع عنه مانع فانما هو مانع عن النفع لا ضار مثلا لو كان لشخص ارض يريد عمارتها واحياءها
فمنعها مانع عن ذلك لا يعد مثل ذلك ضررا في المال الذي لم يكن هناك مال حتى ينقص نعم من جهة انه منعه عما له التسلط
عليه فهو مفوت حق تسلطه وهو كلام آخر واما لو كان له ملك معمور فمنعه مانع عن محافظته حتى خرب فهو ضار له
في ماله ولو كان لشخص متاع يريد ان يبيعه باعلى قيمة فمنعه عن ذلك حتى نقصت القيمة لم يضره في المال فان ماله موجود
والنفع الحاصل من البيع لم يكن مالا حتى يلزم الضرر اذا عرفت هذه فاعلم ان الضرر والاضرار والضرار كلها مشتركة
في افادة معنى نفي الضرر ولو كان في الاخير معنى زائد عليه فالروايات كلها دالة على نفي ما يعد ضررا في الاسلام
وظاهر لفظ الرواية نفي ماهية الضرر والضرار في الدين اصلا وانما يكون لا موضوعة لنفي الطبيعة والخبر هنا موجود
كما في نظائره وحاصل المعنى بعد نفي ماهيتها في الدين يحتمل الى ان ما يسمى بهما في العرف ليس من الدين بل هو شيء
غير موجود فيه وخارج عنه فلو فرض حكم يتحقق فيه الضرر على احد فينبغي بمقتضى الرواية القول بان هذا ليس من
دين الاسلام الذي شرعه الشارع والا لزم التحريم لمقتضى الكلية ولا زمان الدين بهذا الذين يستلزم جريان الاحكام
من الشارع وصدور الافعال من المكلفين بحيث لا يتحقق فيه ما يعد ضررا وما توهم ان حمل الخبر على هذا المعنى موجب
للكذب لوقوع الضرر والضرار مدفوع بان هذا لازم لو لم يقيد بقيد في الاسلام اذ بدونه يكون المعنى نفيهما في
الخارج مع انه واضح وهو مستلزم للكذب لكنه بعد التقييد يرجع النفي الى انهما منفيان في الدين كالعسر والحرج ولا
يلزم من ذلك كذب لكن الاشكال وارد على ما ليس فيه قيد في الاسلام كما في بعض الاخبار بل اكثرها فلا بد اما من
تقييدها بذلك او دعوى ان المعلوم من الخارج ان الشارع يريد بيان صفة الاسلام وكيفية الدين فيرادفه
على نفيهما منه لا مطلقا والحق ان سياق الروايات يرشد الى ارادة النهي من ذلك وان المراد تحريم الضرر والضرار
والمنع عنهما وذلك ما يحمل الا على معنى النهي واما ما يفيد بكلمة مشروع ومجوز ومباح ونحو ذلك في خبره مع بقائه
على نفيه وعلى التقديرين يفيد المنع والتحريم وهذا هو الانسب بملاحظة كون الشارع في مقام الحكم من حيث هو
لا في مقام ما يوجد في الدين وما لا يوجد وان كان كل من المعنيين مستلزما للآخر اذ عدم كونه من الدين ايضا
معناه منع فيه ومنع فيه مستلزم لخروجه عنه مضافا الى ان قولنا الضرر والضرار غير موجود في الدين معنى يحتاج
تنقيحه الى تكلفات فان الضرر مثلا نقص المال او ما يوجب نقصه وذلك ليس من الدين نديها اذ الدين عبارة
عن الاحكام لا عن الموضوعات فيحتاج الى جعل المعنى ان الحكم الذي فيه ضرر واضرار ليس من الدين لا انفسهما
وهذا تأويل غير متبادر وان يأتي به بعض المعاصرين نعم هنا كلام وهو انه لو كان بمعنى المنع والتحريم اخص بالضرار

المكلفين لانفسهم ولغيرهم ولا يشمل ما كان ضررا من الله تبارك وتعالى مع ان الفقهاء كما عرفت في الموارد
نفوا كثيرا من التكاليف اذا كان موجبا للضرر في نفس او مال او لا وجه لكون ذلك حراما على الله تعالى ولو قلنا ان
المراد عدم وجوده في الدين لزم الاستدلال في ذلك ايضا قلت الظاهر من سياق الخبر ان عدم تجويز ذلك
ليس محض التعبد الشرعي بل انما هو شيء يمنع منه العقل ايضا ومناف للحكمة كالظلم فكما هو قبيح غير مجوز بالنسبة الى
المكلفين فكذا الحكيم على الاطلاق فانه ايضا لا يصدر منه مثل ذلك فيصير المعنى ان الضرر والضرار غير مجوز بل هو قبيح
ويكون القضية مسوقة مساق قاعدة عقلية ومن هنا يتجه ان يستدل على هذه القاعدة مضافا الى النصوص
بدلالة العقل ايضا فان الضرر والاضرار مناف للطف والعدل على ما يفهم من مبناهما او مثل ذلك غير مجوز
عقلا ايضا بتقريب ما اسلفناه في مسئلة العسر والحرج ويرد في هذا الباب الاشكال السابق في العسر والحرج من
ان الظاهر من النصوص عدم ورود ضرر في الاسلام مع انا نرى وجوب الجهاد والزكوة والخمس وغير ذلك من التكاليف
الموجبة لنقص المال والعرض وتلف الانفس ونحو ذلك فلا وجه لنفي الضرر مطلقا ومن انا نرى في النصوص ايضا ما يدل
على نفي الجزئيات بحيث لا ضرر مع وجود ما هو اعظم من ذلك في الشرع قال الفاضل القمي معناه انه تعالى لا يرضى باضرار
بعض عباده بعضا ولا يفعل ما يضر لعباده ويجوز لمن يتضرر دفع الضرر عن نفسه فالمراد بنفي الضرر نفي ما هو زائد
على ما هو لازم لطبائع التكليفات الثابتة بالنسبة الى طاقة اوساط الناس المبرئين عن المرض والعذر الذي هو
معيار مطلق التكاليف بل هي منفية من الاصل الا فيما ثبت في نفسه ما سبق ولا يريد الله الضرر الا من جهة التكاليف
الثابتة بحسب احوال متعارف الاوساط ويرد على ظاهر الكلام كما مر في مسئلة العسر ان قاعدة الضرر لا تعارض دليلا
اذ يكون على الكلام مقيدا بالضرر الذي لم يثبت من الشرع فكلما دل عليه دليل في الجملة فلا ينفيه قاعدة الضرر
مع ان الفقهاء كثيرا ما ينفون ما عليه دليل من عموم ونحوه بقاعدة الضرر لكن الظاهر ان مراده ره ليس ذلك بل المراد
ان غرضه ان الضرر منفي وهو ايضا كاحد العمومات فما دل على خلافه لا بد فيه من ملاحظة التراجيح وقواعد الالفاظ
ونحو ذلك من قواعد التعارض ثم بعد ملاحظة الدليل وقوته لو ثبت شيء بوجه فلا مانع منه لان قاعدة الضرر بعد
بعدم دليل مقدم كاصل البراءة ونحوه ثم لا يخفى ان مجرد النقص في المال والبدن ونحوه لا يعد ضررا مطلقا بل اذا لم يكن
بازائه ما يجبره ويدفعه فان اعطاء شخص من ماله عشرة دراهم لشخص لاجل تحصيل خمسة عشر او عشرة مع معلوم عوض بذلك
لا يعد ضررا وكذلك الفصد والحجامة وقلع الضرس ونحو ذلك لدفع ما هو اشد من ذلك لا يعد ضررا ولا يعد شيء
من ذلك لو صدر من شخص اخر بالنسبة الى شخص اضرارا بل لو كان في مقابلة ما يساويه فليس بنفع ولا ضرر ولو كان
ما هو اهم منه واعلى فهو يعد نفعا فقد يقابل ضرر مالي بنفع بدني او ديني او عرضي وبالعكس وقد يقابل كل بمثله و
بالجملة ما له جابر مقصود للعقلاء في امور معاشهم ومعادهم لا يعد ضررا وان كان نقصا في احد المذكورات فعلى هذا
ما ورد في الشرع من التكاليف بعد وجود النفع الاخروي في الجميع بل النفع الدنيوي من دفع بلية وحفظ مال وزيادة
نعمة كما هو مقتضى الايات والاخبار في الزكوة والصدقة ونظائر ذلك لا يعد ضررا حقيقة وذلك واضح بل هذا في الحقيقة
نفع لان ما يصل الى المكلف بذلك من الخير اضعاف ما اصابه من النقص ظاهرا وما ورد من مثل القصاص ونحوه فانما
هو جبر لما وقع من الضرر وكذا الدية ونحوه على ما قرره الشارع الحكيم وكل ما فيه تحمل المنقصة يقابل بثواب لا يخفى على
من اعتقد بوعد الحق الغير المكذوب فلا ينتقض لو وجد ما هو ضرر في الشريعة ولا يلزم من ذلك عدم امكان
دليل بقاعدة الضرر لانه كاشف عن نفع دنيوي او اخروي فلا وجه لتقييد قاعدة الضرر اذ الاصل عدم تحقق ذلك في المورد

الكون

ان يكون ضررا في الظاهر مقطوع ومقابلته بالنفع محتمل فما لم يقم دليل قوي معتبر دال على ثبوته حتى يعلم كونه في الواقع نفعا
لنفع ينفيه قاعدة الضرر فاذا تعارض مثلا دليل دال على ثبوت ضرر مع دليل نفيه بالعموم من وجه فلا يعلم من ذلك
تخصيص احد الدليلين بالاخر حتى يعلم انه ليس من الضرر فلا بد من دليل راجح مخصص لذلك حتى يعرف انه خارج عن هذا
الموضوع فتدبر جدا وتوضيحه ان الدليل المثبت على قسمين قسم هو دال على نفس الضرر كالزكوة والحج ونحوهما ولا ريب
ان بعد دلالة الدليل على ذلك نعرف انه ليس بضرر وقسم ليس كذلك فان عموم دليل الحج والوضوء يشمل ما لو كان فيه ضرر
بدني ونحو ذلك ولا يمكن ان يقال انه ليس بضرر اذ ما ثبت من الدليل العوض على الوضوء والحج لا على المضار الاخر الموجود في ضمنها
ووجود المقابل للطبيعة لا يرفع الضرر في اللواحق وقس على ذلك ما يرد عليك من نظائره مما دفعناه بقاعدة الضرر فلخص من
ذلك ان هذه القاعدة ايضا كقاعدة العسر والحرج مما لا يقبل التخصيص وكل ما هو ظاهر في خلافه يعني انه يحتمل كونه ضررا
فهو من باب التخصص والاختصاص والخروج عن الموضوع والبحث من حيث ثنايا العوايد انه اعرف هنا بذلك حيث جعل الاجزاء
رافعا للضرر وذهب في مسئلة العسر والحرج الى وجود التخصيص وكونه كساير العمومات لما ورد عليه من الاشكال الذي
في بحثه وعلى ما قررناه فهما من باب واحد واما توهم انه من باب الاصول التعليقية التي لا تعارض دليلا بل كلما هو
تقدم على هذه القاعدة فهو نمط بين مناف لظواهر النصوص بل صريحها ومناف لما هو المقطوع من الاصحاب من
نفي الادلة بالقاعدة ومحصل البحث ان كل ما يعد ضررا في العرف في مال عينا او منفعة او حق او بدن او عرض جائز او
غير واقع في الدين ولا فرق في ذلك بين نفس المالك وذي الحق وغيره وكما لا يجوز اضرار غيره لا يجوز اضراره نفسه ايضا
شيء من ذلك وهل هو من الامور الاختيارية القابلة للاسقاط بمعنى ان الشارع منع لاحترام ذي الحق فاذا رخصه في
ذلك فلا باس ام لا بل هو حكم منجز من الشارع لا ينفع فيه الرضا مقتضى ما ذكرناه من عدم جواز اضرار الرجل لنفسه ايضا
الثاني لانه اذا لم يجز له ان يضر بنفسه فليس له ان يرخص غيره ايضا في ذلك اذ لم يكن له ذلك حتى يرخصه اعتبار ولعل
لا اناطة بالمعاصي ولا فرق ايضا في عدم الجواز بين الضرر الكثير واليسير لصدق اسم الضرر لدخولهما تحت العموم اذ هما نكرتان
واقعتان في خبر النفي فيفيدان العموم في عدم الجواز او في عدم الوجود على الاحتمالين في معنى الحديث كما مر واما ما لا يعد
ضررا عرفا كما كان نقصا في شيء من الامور المذكورة بمقدار لا يعتد به كحبة من حنطة وسنبلة من زرع وتعب قليل في
البدن او ما كان بازائه مقابله من نفع يقوم مقامه ويزيد عليه كالضيافة او بعض التحف والهدايا والحجامة والفصد و
نظائر ذلك مما لم يداع بعيد فذلك غير جائز غير منفي ولا منهي في نفس المكلف وغيره للاصل من دون دليل على خلافه
هذا كله بحث الى مدلول اللفظ وتحرير القاعدة بحسب ما يستفاد من عبارته وانها لا نظر في فقه القاعدة بمعنى ان ما
اثبت بها الفقهاء في الموارد التي عرفتها من احكام مخالفة للضوابط بعموم هذه القاعدة من الاحكام الوضعية هل هي
مما يستفاد من الرواية اولا وهذا الذي ينبغي البحث فيه للفقيه فنقول ان هنا مقامات المقام الاول في ان بعد ثبوت
نفي الضرر والنهي عنه لو ثبت ضرر وحصل من بعض المكلفين لبعض في عقد او ايقاع او غصب او تصرف وتدليس او نحو
ذلك فما المناص عن ذلك وما الذي يستفاد من الشرع في رفعه كلية او بحسب المقامات وهذا الذي ينفعنا في الفروع
والا فمجرد الحكم التكليفي لا ينبغي ان يبحث عنه وهذا مما قد خفي على جماعة من فحول المتاخرين لانقطاعهم عن شرب سلسبيل
الاصحاب بما استحسنوه وتخيلوه من الطريقة في لباب قال الفاضل المعاصر في عوايده نفي الضرر والضرار انما يصلح دليلا
لنفي الحكم اذا كان موجبا للضرر واما اثبات حكم وتعيينه فلا بل التعيين محتاج الى دليل اخر ومن هذا يظهر فساد ما
ارتكبه بعضهم من الحكم بضمان الضار والمتلف بحديث نفي الضرر فان عدم كون ما ارتكبه مشروعا لا يدل على الضمان كذ

على الجبران مقدم كما قيل نعم لو قيل ان معنى الجبر لا ضرر بلا جبران دل على تحقق الجبران وهو يقتضي لا يثبت ضمان الضار لامكان
الجبران من بيت المال او في الآخرة او في الدنيا من جانب الله سبحانه بان يفعل ما ينتفع من استضر به بفعل ما استضر
از ابد نعم اذا كان حكم بحيث يكون لولاه لحصل الضرر اي كان عدمه موجبا للضرر مطلقا والحصر بانتفاء الامر بثبوت الحكم
الفلاني لحكم بثبوته بدليل نفي الضرر ولكن الثبوت ح ليس بنفي الضرر خاصة بل به وبالانحصار بذلك وهذا الكلام من
ذلك العلام من الغرابة بمقام ولعله مبني على عدم التامل التام واذا اردت التحقيق فاستمع لما يتلى عليك مما يجلي
في النظر مع قصوره وتقصيره فنقول لا ريب ان الضرر والضرار كما قررناه سابقا لا يصدق فيما كان في ذاته ما يقابله
فاذا حصل لا بعد ضررا لا يقال ان النقص في المال او في الحق او البدن اذا حصل صدق الضرر وحصول المقابل بعد ذلك لا يرفعه
لانا نقول بعد ما كان صدقه منوطا بعدم المقابل يبقى مراعى فان علم بعد ذلك وجود ما يقابله ويسد مسده كشف
عن انه لا ضرر من اصله وغايته ما يمكن ان يتوهم انه كان ضررا واندفع وهذا لا باس به اذ لا يفترق الحال بين ان يفا عدما او عدم
صدق من اصله فكلما وقع من قبل الله او نفس المكلف او من اجنبي ما يعد ضررا ظاهرا فمقتضى النفي او النهي ان يكون له
في الواقع ما يرفع ضرريته ويسلب هذا الاسم عنه بمعنى الكشف كما هو الاقوى في النظر او النقل كما قد يتوهم اذ لو لم يكن له
ما يوجب رفعه لزم من ذلك وقوعه وجوازه والفرض انتفاؤه فاذا ثبت لزوم ما يدفع ذلك فنقول لا بد من تعيين
الرفع فنقول لا بد ان يكون الرافع من نشا منه الضرر لا غيره ولنا على ذلك وجوه احدها حكم العقل بذلك اذ بعد ما علمنا
ان هذا شيء قبيح متى ما صدر من شخص وكان قادرا على الرفع ولم يتجر بالفعل يحكم العقل القاطع بذم رفع هذا العمل
القبيح على فاعله وليس حقيقة قبيحا قبل الرفع على ما اراه من الكشف بل المراد انه لو لم يرفع ذلك وابقاه على هذا الحال
لعد هذا قبيحا فلو كان هذا النقص في مال او بدن من الله تبارك وتعالى فمقتضى الحكمة ان يرفعه بما يوجب سد مخلة و
سلب اسمه بل اللائق عليه ان يزيد من فضله كما اخبر به في كتابه ومن اوفى بعهده من الله ولو كان نفس المكلف فلا مدفع
له اذ كل ما حصل المكلف من النفع لا يقابل ما اضر به نفسه لان النفع الحاصل عوض ما اتعب به نفسه في تحصيله او كان
يستحقه ولو لم يكن فقد اضر بنفسه فلا يكون عوضا للضرر فتدبر فانه لا بد من دفعه ولو كان من اجنبي لزمه الرفع ايضا
كما في الحق تم وثانيها ان النصوص بناء على كونها بمعنى النهي كما هو الظاهر قضت بانه يحرم الاضرار والمفروض ان
ما صدر من النقص لا يعد اضرارا بنفسه اذ لو عاد كما كان ابتداء لا يصدق عليه فرض فعلم ان ذلك من جهة بقائه
على تلك الحالة وهو في قدرة من نشا منه ذلك ومقتضى النواهي تحريم ابقائه على ذلك لوضوح انه الاضرار ولازمه
وجوب رفع هذا الضرر على المضر بنفسه ما لو بنى شخص اخر بيتا مثلا فان قلت لازم كلامك انه لو خرب واحد
بيت اخر ثم بناه جديدا مثل الاول لا يعد هذا اضرارا قلت ان عنيت بالنسبة الى العين فهو كذلك بل هو نفع
اذ الجديد المماثل من سائر الجهات اولى من العتيق وان عنيت بالنظر الى امور اخر فلا اذ المنفعة الفائتة في الآن المتخلل
فانه لا تتدارك وبالجملة لا يخفى على اهل النظر ان اعادة المنقص على نحو لا يفوت على صاحب الحق من شيء رافع
للضرر بل لا يعد هذا ضررا اصلا بل خير ونفع وما ترى من اطلاقه في ذلك انما هو باعتبار فوات بعض الاوصاف
الخصوصيات التي لا تتدارك فان قلت فرفع الضرر غير ممكن اذ اعادة المعدوم في انه ممتنعة وفوات منفعة او خصوصية
لا بد منه فلا وجه للخطاب بالرفع بعد الوقوع وكونه مسمى بالضرر عاما لانا لضرر شيء يصدق على القليل والكثير وكما
يختلف بالجنس والنوع فكذا يختلف بالكم والكيف والنهي شامل للجميع فان ثبت اذا قدرت على دفع ضرر العين وجب عليك
ولا يسقط بتعذر دفع ضرر الوصف والمنفعة فلا تذهل فاني غير متمكن من بسط المقال لمكان الاستعجال وثالثها

ان المتبا

ان المتبادر من هذه النصوص سواء جعلناها نفيا او نهيا لزوم رفع الضرر على من اضر فانا نرى ان الموالي اذا خاطبوا
عبيدهم او الحكام اذا كتبوا على منصوبيهم ورعيتهم مثل هذه العبارة لا يفهمون منه الا لزوم رفعه على من صار سببا
وهذا هو المنشا ايضا في حكم الاصحاب بذلك في الموارد المذكورة مع ان في جميع تلك الموارد يمكن ان يتوهم ان نفي
الضرر لا يدل الا على عدم هذا الحكم واما اثبات ما يجعلونه فيها كما في المقامات فلا دلالة له فيه بل فهم الاصحاب حقيقة
قرينة اخرى على هذا المعنى لو لم نسلم دعوى التبادر فكيف مع ثبوته كما لا يخفى على من لاحظ العرف وطريقة الاصحاب
الرياسة والسياسة ودابهم ولا انه صحيحة الكناني الحاكمة بضمان من اضر بشيء من طريق المسلمين ونحو ذلك وانه الحلبي
وقد تقدمت فانه صريح في وقوع الضمان الذي هو الجابر على المضر واما البحث في شمولها لما هو في رتبة التسبيب او المباشرة
خارجة فذلك كلام اخر وكذا في رواية سمرة فانه دفع ضرر عرض الانصاري بقلع نخلة سمرة وفي هذه النصوص دلالة
على ان هذا الضمان والضرر الواقع مثلا انما نشا من جهة كون الاضرار منه والا فيعم جميع الموارد وخامسها ان ما هو ضرر
اما ان يقع من الحق الواجب تبارك وتعالى من تكليف ونحوه فلا ريب ان لا يرتفع الا منه تعالى ايضا باعطاء نعمة او دفع
دنيوية او اخروية وهذا مما اشرنا فيه مع وضوح حكمه وان كان من نفس المكلف فلا جابر ولا دافع له ايضا لانه كلما
يحدث ما يجبره فهو مما كان يستحقه بعمله فيكون شيء اخر لا جابرا للاول وان كان من غيره من غير النوع الانساني فهو
من الآفات السماوية والجنود على الله تبارك وتعالى كما جرت عادته بالابتلاء بالبليات بتلف المال وغيره بالآفات جري بها
قضائه لدى الارادة دون من كان من افراد النوع الانساني فلا بد من الرفع لهذا الضرر من امور اما ان يكون نفس المكلف او
الحق تبارك وتعالى او بيت المال او نفس من اوجب الضرر او غيره من احاد المكلفين اما الاول فقد عرفنا انه لا يمكن كونه
رافعا للضرر بنفسه فضلا عن ضرر غيره واما الواجب تعالى فلا ريب ان دفعه هذا الضرر بامر ديني او دنيوي او اخروي مشكوك
لا نعرفها الا بدليل واضح والمفروض انه لا بد من دفع هذا الضرر بمقتضى الادلة ودفعه يحتاج الى العلم القطعي ومجرد الاحتمال
غير كاف فيه كما قررناه في نفس التكاليف فانه لو شككنا في ثبوت التكليف من الله تعالى ندفعه بنفي الضرر ولا نكتفي بمجرد احتمال
كونه مدفوعا باجره ومثوبة من الله تعالى حتى يثبت حجة لذلك فندفعه بالقاعدة وهنا اولى بذلك اذ مجرد احتمال التدارك
ما اوصله تعالى من الضرر ونعمه من الله تبارك وتعالى لا يكفينا في الحكم الشرعي بل لا بد من طريق مثبت يسكن النفس اليه
ويستقر القاعدة به واما مثل قولهم لكل كبد حراء اجر ولا دلالة له في ذلك وثالثها احرارة الكبد غير ضرر المال والبدن
وانجبار ضرر حرارة الكبد والالم الواصل للمكلف بمجرد الضرر لا يدفع ضرر المال ونظائره ذلك مما دل على الاجر للصابرين
في البلايا كثيرة لكنها كلها دالة على وصول الثواب لا لكل مبتلى واما تلف المال فهو ضرر اخر فتدبر واما غير المضر من
سائر المكلفين او بيت المال فلو بنينا على اندفاع الضرر منه لزم حدوث الضرر من وجه اخر اذ هذا الضرر لا يصل الى متلف مال او نحوه
من الجابر فهو ضرر محتاج الى جابر اخر فيلزم التسلسل من ذلك والدور وهو مما لا ينبغي في اندفاع الضرر فتدبر فانه
دقيق واف بالمرام واما بيت المال فان كان بيت مال الامام فيلزم منه الضرر على الامام وهو من جملة المكلفين
وسيدهم ولزوم الضرر عليه من اخس افراد الضرر وان كان بيت مال المسلمين فهو ضرر على المسلمين كافة ولا يرضى به
القاصر فضلا عن الفقيه لما هو فيتحصل الطريق في دفع هذا الضرر الى نفس من احدثه لا غيره وهو المدعى وليس هذا اثباتا الا
من دليل خارج كما تخيله الفاضل المعاصر بل انما هو فهم المدعى من نفس دليل نفي الضرر لمن رزقه الله الفهم المستقيم وارشده
الى النهج القويم فتوى الاصحاب بضمان الضار والمتلف وغير ذلك في جميع موارد الضرر او اكثرها كما عرفت موافق لنفس قاعدة
الضرر كما اوضحنا لك وهذا هو مقتضى فهم فقه القاعدة لمن كان من اهلها ومجرد التخيلات الناشئة عن عدم التدبر في

ن اطراف الكلام لا ينبغي ان يصغى اليها في المقام الثاني انه بعدما وجب دفع الضرر على نفس المضر بمعنى لزوم ان يعطي
بشيء يوجب اليه بعد التقابل والتساقط لا بعد بما لضرر على شيء منهما كما لا يخفى على المتأمل اذ من سرق او غصب او اتلف
عشرة دراهم من مال شخص ثم دفع عوضه من ماله لا يعد هذا ضررا بالنسبة الى الدافع ويرتفع به ضرر المغصوب ولا ينفع البحث
في انه لو كان لدفع الضرر طرق متعددة وانت اذا راجعت ما احصينا لك من موارد القاعدة تجد ان طائفة كثيرة من الاحكام
معنا ثبوتها في الشرع لا يستلزم اثباتها الضرر وهو منفي بهذا بما لا كلام فيه وطائفة اخرى بعد ثبوت ما هو منفي منها لا
احاد المكلفين في الموضوعات حكمنا بلزوم دفع الضرر حتى يرتفع لظاهر القاعدة وهذا القسم اقسام قسم ينحصر طريقه في
واحد بمعنى انه لا يمكن ارتفاع هذا الضرر الا بهذا الطريق كفسخ نكاح العنين فان الضرر الوارد على المرأة من الحرمان
عن لذة الوقاع ومصادمة مقتضى الطبيعة وانقطاع النسل والاولاد لا يندفع الا برفع الزوج يده عنها كما العزة ولا شك
ونظائر ذلك ايضا في الفروع السابقة كثيرة فراجع وقسم لا ينحصر طريقه في واحد لكن الشارع عين له طريقا كما في ضمان
الجراحات بالدية وضمان العيب بالارش والمال بالمثل او القيمة او قلنا باستفادته من دليل الضمان كما يأتي في محله او لا
فهو داخل في القسم الاول لانحصار الطريق عرفا فيهما وهذا ايضا لا اشكال فيه اذ بعد تعيين الشارع كيفية دفع الضرر لا بحث
لنا في ذلك ولو اردنا الكلام في اسرار ما اختاره الشارع ودقائقه فهو انه خارج عن وظيفة الفقه من حيث هو وان كان يحتاج
الى بسط لا يحتمله المجال النافية وقسم لم يعين من الشارع طريق فيه ولكن الفقهاء حكموا فيه بالطريق ولا دليل لهم غير القاعدة و
من هذا القبيل اغلب الخيارات في المعاملات والانكحة وغيرها مما عددنا لك موارده ولم يقم دليل خاص على تعين نفسه
الضرر بالخيار الا في الغبن وبيع التلقي والعيب في وجه ضعيف وبعض عيوب النكاح مع ان الفقهاء كما ذكرنا لك الوارد
عينوا في كل مقام اندفاعه بالخيار فان ارتفاع ضرر الغبن والتصرية ونحو ذلك كما يمكن بالخيار يمكن ببذل ما به التفاوت
من خارج او بارجاع عين الثمن فلا وجه لتعيين الخيار مع ان اغلب الخيارات لما ضبط بل كلها يمكن ان يجعل لها ما يقوم مقامها
في دفع الضرر فنقول لو كان حكمهم بالخيار في هذه المقامات من دليل خارج من اجماع لو عمل به وانه وارده في مقام
الافراد والجماعة غيره مدا بقاء العادة وتنقيح المناط او اتحاد الطريق فلا بحث لكن الظاهر انهم يثبتون هذا من نفس
الضرر لا مع انضمام امر خارج والذي اراه انهم يلاحظون اندفاع الضرر الواقع مهما امكن بحيث لا يلزم منه ضرر اخر بينهما
او غيرهما اذ لو لزم ذلك لم ينفع ذلك في دفع الضرر لثبوته من وجه اخر ويلاحظون مضافا الى ما وضع في الجملة مهما امكن ولا
يبادرون الى الابطال فلو فرض الغبن مثلا فيمكن الاندفاع بالانفساخ القهري لكنه مناف لبقاء العقد ولا داعي الى رفعه بالمرة
ويمكن ارتفاعه ببذل مقدار الغبن او من الثمن مثلا خاصة لكنه ضرر وارد على الغابن من جهة انه غرامة ما اضر المالك
بانه اخذ ماله بما هو اقل من قيمته كثيرا ينتفع به ويمكن دفع ذلك بان المالك يسترجع ما له فيدفع المال الاخر لا داعي له
لانه ضرر جديد بلا علة له وارجاع شيء من الثمن مناف لما وقع من المعاوضة الصحيحة فاذا دار الامر بين التزام دفع ما ليس
او ابطال معاوضة او ارتكاب ما ينافي مقتضاها من الملك ووضع سكة من احكام العقد فلا ريب ان الاخير اولى واقدم
لان ما عداه اشد بالنسبة الى الضرر من نفسه بعد تمامه والضرر اذا اندفع بمجرد التخير من دون البطلان ولا ارتكاب منافي
من خارج فيتعين مضافا الى انه ادعى ان نفس قاعدة الضرر يدل على لزوم رفعه على المضر وينصرف الى ما هو المتعارف
في دفع مثل هذا الضرر عند المسلمين ولا ريب ان العقد والايقاع من العهود التي يتعهدها الانسان لنفسه بنفسه و
طريقة الناس انه اذا صار بين اثنين منهم معاهدة في شيء كان في ذلك نقص احدهما وكان للاخر حكما عادة لا يقول ان الاخ
هذا البيع بلازم انا ما اريد الضرر عليك ان شئت فافسخ وان شئت فلا تفعل لا انه ادفع عوض هذا الشيء من خارج

مع انه

مع انه منة على الاخذ بقيمة فيكون ضررا اخر ولا انه يبطل بعينه اذ لا داعي اليه وبعد هذا الانصراف فلا يرد عليهم في ذلك
بحث ونقض المقام الثالث اذا دار الامر بين ضررين احدهما اخف واقل من الاخر كما او كيفا فاللازم ارتكاب الاخف
لنفس قاعدة الضرر والضرار وقال الفاضل المعاصر في كلام له وما قيل يتعين الاخف لنفي الضرر تمسكا بقاعدة الضرر
ساقط لعدم دلالته والمشاركة في النفي ولكنه ينبغي ان يبنى ان الضرر من الالفاظ التي يطلق على القليل والكثير بمعنى ان الضرر
العظيم يطلق على كل حصة موجودة في ضمنه انه ضرر فادل على نفي الضرر كما ينفي الافراد المتباينة المتمايزة كذلك الافراد المندمجة
ولنمثل لك مثلا حتى يتضح الامر بعون الله سبحانه فنقول اذا قال الشارع ان الخمر حرام والفرض ان القطرة خمر والمن منه خمر
والقربة منه خمر ومقتضى صدق الاسم على كل من الابعاض حرمة كل جزء بالذات لا باعتبار وجودها في ضمن الكل لتساوي
الكل والجزء في صدق الطبيعة المرادة من اللفظ المتواطي فعلى هذا لو وضع مقدار من الخمر في ظرف وضعفه في اخر وهذان
فردان من الخمر لكنهما متضمنان لافراد مثل الحلة بمعنى ان كلا منهما لو وزع على اجزاء صغار توزيعا غير سالب للاسم لكان
منهما خمر يصدق عليه اللفظ ويلحقه الحرمة فاذا دار الامر بين ارتكاب الاقل والاكثر واضطر المكلف الى احدهما لا
بعينه فلا شك في لزوم تعيين الاقل وليس هذا من اجماع قام عليه بالخصوص ولا نص دال على الفرض كذلك بل انما هو
من نفس دليل التحريم المستلزم لارتكاب الاقل وليس لاحد ان يقول كلاهما خمران والتحريم مشترك وهذا الذي ذكرنا
وان كان يتخيل انه مناقشات لكنها بعد النظر الدقيق والفحص الحقيقي مندفعة فيما نحن فيه نقول متى ما جاز ارتكاب الضرر
لعذر مثلا ودار الامر بين الاقل والاكثر فما الذي اباح لك المقدار الذي هو التفاوت ولا داعي الى ذلك الامر
ولعله يتوهم ان اتلاف فرس وحمار وكل منهما محرمان منفيان وهما شيئان متمايزان وكون احدهما زائدا في المقدار لا يوجب
اولوية دخوله في النفي بل كل منهما منفي ومتى ما جاز فاحدهما لا بعينه جائز والترجيح بكون الفرس زائدا لا دخل له ويتضح دفعه
ان الكلام ليس في الاموال وما في حكمها ابعاضها وبينها وما سابهها حتى يتساوى الصدق على الكل وفرق بين قول القائل لا تتلف
لزيد حيوانا ولا بساطا وبين قوله لا تضر بزيد على الاول لو اضطررنا الى واحد من الفرس والحمار او الى احراق بساط كبير او
صغير لا نفرق بين المقامين بحسب هذا النهي نظرا الى تساويهما في المنع والتخيير في الفرد بعد ثبوت الجواز في الجملة ولو لم يجز
نفرق بين اتلاف الاكثر والاقل اذ في ما جعل عنوانا للحكم كلفظ الحيوان والبساط كلاهما متساويان واما لو قال لا
تضره فليس كذلك لان الاسم ح لا مدخل له بل الموضوع المنهي عنه الضرر وهو شيء سار في جميع اجزاء هذه الافراد ويصدق
على نقص كل جزء مالي من هذين الامرين بخلاف لفظ الحيوان والبساط فان لفظهما لا يصدق على اجزائهما كما او كيفا ومقتضى
ذلك المنع عن كل جزء جزء من المجموع المركب في الفرس والحمار فاذا جاز احدهما لضرورة لا يجوز ارتكاب الزائد لعدم ضرورة
فان قلت هذان في الحقيقة متباينان لكون كل منهما متعلقا بشيء اخر ولا دخل لذلك بمسئلة الاقل والاكثر قلت هذا
اشتباه في موضوع فان الموضوع هو الضرر ولا كلام في خصوص الفردين وهذان الفردان من الجهة التي نهي عنها بها وهي جهة
الضررية اقل واكثر وان كانا نوعين مختلفين واظهر في اختلاف كل ثمرة وقيل بقرة لكن الضرر الذي نهي عنه وجود فيهما
بطريق الاقل والاكثر فالمقدار الزائد عن الاقل مع كون الجنس بمعنى اصل الضررية واحدا ارتكاب لضرر من دون داع اليه
وهو منفي بالنصوص المذكورة وهذا الكلام ان شاء الله واضح عند من تدبر المقام الرابع في تعارض الضررين بمعنى
دوران الامر بين فعل شيء موجب للضرر على الغير وتركه الموجب للضرر على نفس المباشر ومنشأ الاشكال هنا تعارض
قاعدة الضرر والضرار مع عموم ما دل على تسلط الناس على املاكهم واموالهم ونظائر ذلك من عمومات الرخصة والذي
ينبغي ان يقع في هذا المقام يحتاج الى ذكر جملة من كلمات اساطين الاصحاب حتى يكون عنوانا في الباب حتى يتضح المسئلة

مع عموم البلوى بها قال المحقق في جامع المقاصد بعد ذكر مفاد حريم العامر وكل ذلك انما يثبت الحريم اذا ابتكر في الموات اما ما
تقدم في الاملاك المعمورة فلا وقال العلامة في عد بعد ذكر الحريم هذا في الموات ولا حريم في الاملاك لتعارضها وكل
واحد ان يتصرف في ملكه كيف شاء وان تضرر صاحبه فلا ضمان فلو جعل ملكه بيت حداد او قصار او حمام على خلاف
العادة فلا منع وقال في التحرير للمالك التصرف وان استضر الجار وقال الشهيد في الدروس ولا حريم في الاملاك
لتعارضها فلكل ان يتصرف في ملكه بما جرت العادة به وان تضرر صاحبه فلا ضمان كتعميق اساس حائطه وبئره وبالوعته
والايجاد في منزله دكان حداد او قصار او دباغ قال المحقق الثاني في شرح عبارة عد بعد قوله فلا ضمان لان الناس
مسلطون على اموالهم وبعد قوله فلا منع قال في التذكرة هذا اذا احتاط واحكم الجدران بحيث يليق بما يقصده فان فعل
ما يغلب على الظن انه يؤدي الى خلل حيطان جاره ففي منعه تردد فلو دق دقا عنيفا احدث به نقصان في جدران
جاره او حبس الماء بحيث انتشرت منه النداوة اليها او حصل ذلك من الحمام ففي الضمان تردد وقال الشهيد الثاني
في الروضة اما الاملاك المتلاصقة فلا حريم لاحدهما على جاره لتعارضها فان كل واحد منها حريم بالنسبة الى جاره
ولا اولوية لان من الممكن شروعهم في الاحياء دفعة فلم يمكن لواحد على اخر حريم وقال في المسالك اما اذا كانت الارض
محفوفة بالاملاك فلا حريم لها لان الاملاك متعارضة وليس جعل موضع حريما للدار او غيرها اولى من جعله حريما
للاخرى ولكل واحد من الملاك التصرف في ملكه كيف شاء فله ان يحفر بئرا في ملكه وان كان لجاره بئر قريبة منها
وان نقص ماء الاولى والفرق ان الحفر في الموات ابتداء تملك فلا يمكن اذا تضرر الغير بل بعد تمام السابق بالتملك
في الاملاك كل واحد يتصرف في ملكه فلا يمنع منه حتى لو حفر في ملكه بئر بالوعة وفسد بها بئر الجار لم يمنع منه ولا ضمان
عليه بسببه ولكنه يكون قد فعل مكروها ومثله لو اعد داره المحفوفة بالمساكن حماما او خانا او طاحونا او حانوت
حانوت حداد او قصار على خلاف العادة لان للمالك التصرف في ملكه كيف شاء نعم له منع ما يضر بحائطه من [illegible]
والشجر ولو برز اصلها اليه والضرب المؤدي الى ضرر الحائط ونحو ذلك وقال المحقق السبزواري في الكفاية المعروف
من مذهب الاصحاب ان لا حريم في الاملاك وساق مضمون عبارة الدروس والمسالك ثم قال ويشكل هذا الحكم
في صورة تضرر الجار تضررا فاحشا نظرا الى ما تضمن الاخبار المذكورة من نفي الضرر والاضرار وهو الحديث المعمول به
بين الخاصة والعامة المستفيض بينهم خصوصا ما تضمن الاخبار المذكورة من نفي الاضرار الواقع في ملك المضار هذا
جملة من عباراتهم في كتاب احياء الموات ولهم كلام يرتبط بمقامنا ويحل المقام بملاحظة في كتاب الغصب فلنذكر جملة من
عبائر اساطين الاصحاب في ذلك قال في الشرائع ولو ارسل في ملكه ماء فاغرق مال غيره او اجج فيه نارا فاحرق لم يضمن
ما لم يتجاوز قدر حاجته اختيارا مع علمه او غلبة ظنه ان ذلك موجب للتعدي الى الاضرار ومثل ذلك بعينه قال
في القواعد وفي الدروس في ذكر اسباب الضمان وتجاوز قدر الحاجة من الماء او النار او علم التعدي الى مال الغير وقال
المحقق الثاني في جامع المقاصد لما كان المسلطين على اموالهم كان للمالك الانتفاع بملكه كيف شاء فان دعت الحاجة
الى ارسال ماء او اضرام نار في ملكه جاز فعله وان غلب على الظن التعدي الى الاضرار بالغير نعم مع غلبة الظن بالتعدي
ان تجاوز قدر الحاجة ضمن لانه سبب في التلف لتصدق تعريفه عليه اذ المباشر ضعيف فح انما يتحقق الضمان بالشرطين لا
باحدهما وفي المسالك ما معناه ان مع عدم تجاوز الحاجة وعدم علم التعدي وظنه لا ضمان اتفاقا لعموم الناس مسلطون على
اموالهم ولانه لم يفرط وسببية الاتلاف ضعيفة بالاذن الشرعي ومع التجاوز وعلم التعدي او ظنه فلا شبهة في الضمان للتفريط
والسببية وان انتفى احد الامرين دون الاخر ففيه قول المحقق والعلامة في عد والارشاد بعدم الضمان لانه ماذون شرعا

والا

والا بعد مع التجاوز او مع عدم العلم او الظن بتفريطه ولاصالة البراءة وقول العلامة في التحرير والشهيد في الدروس بالضمان
للسببية ثم قال ويرجح هذا القول في بعض افراده وهو ما لو علم التعدي فتركه اختيارا وان كان فعله بقدر الحاجة لان
ترك قطعه مع علم التعدي الى الغير وقدرته على قطعه تعد محض نعم مع عدم العلم ولا الظن قد يشكل الضمان على تقدير
تجاوز الحاجة لان فعله ماذون فيه على التقديرين ولا تفريط اذا عرفت هذا فنقول تصرف المالك في ملكه اما
ان يكون لحاجة او بدونها والحاجة ايضا قسمان اما جلب نفع او دفع ضرر وعلى التقادير اما ان يكون الضرر الواقع على
الجار من هذا الفعل ضررا عينيا كما اذا حفر بئرا يوجب سقوط جدار الجار ونحو ذلك وضررا حكميا كما اذا على
جداره وبنى فوقه غرفة يمنع اشراق الشمس والقمر على دار الجار وينقص بسبب الاحتباس الهواء فيها وذلك مما يوجب
نقصانا في قيمتها ومنافعها وعلى التقادير اما ان يكون هذا الضرر يستند الى نفس فعل المتصرف في ملكه كما اذا حفر
بئرا او بالوعة بحيث يكون مجرد الحفر موجبا للضرر وسقوط جدار الجار او ارسل ماء او اجج نارا بحيث يكون هذا
الضرر ناشئا من هذا الفعل واما ان يكون ناشئا من شيء اخر ترتب على ذلك فانه متى ما جعل داره حماما او بالوعة
فبمرور الايام واجتماع المياه والامطار يوجب الضرر على الجار بنشر الرطوبة وتخريب البنيان او اذا غرس اشجارا امثلا
اذا كبرت بعد سنين يمنع الشمس والقمر وتسري عروقها الى الجدار لا بالفعل وعلى الصور كلها اما ان يكون في الحال
بعده ضررا وان لم يتنبه لذلك المتصرف او لا بعد ذلك فهذه اصول الصور والتحقيق ان يقال ان الكلام هنا في مقامين
احدهما من جهة الحكم التكليفي وهو الجواز والعدم فنقول ظاهر عموم ما دل على التصرف في المال الجواز مطلقا من دون فرق
بين هذه الصور كلها وعموم من اتلف شيئا ضمنه ونحو ذلك لا دلالة فيه على التحريم والذي يدل على المنع عموم ما دل
الظلم وعدم جواز التصرف في مال الغير الا برضاه او بطيب نفسه ولا ريب ان هذه الصور انما هو في صورة لا يصدق
عليه التصرف في مال الغير وانما الرجل متصرف في ملك نفسه ولكنه يلزم من ذلك ضرر على جاره وبعد ملاحظة الادلة
والفتاوى يظهر ذلك غاية الظهور فادلة التصرف في مال الغير لا دخل لها في المقام نعم يبقى هنا النهي عن الاضرار ولا
يتخيل انه مخصوص بعدم كون الضرر ناشئا من التصرف في ملك نفسه ولا ينصرف الى هذه الصورة لعموم ادلة الضرر كما عرفت
ولان رواية سمرة التي هي العمدة في الباب واردة في خصوص ما كان الضرر ناشئا من تصرف سمرة في ملكه وهو عذق في
حائط الانصاري كما اشار اليه صاحب الكفاية في عبارتها المتقدمة وتخصيص مورد العام غير جائز ولكن لقائل ان
يقول ليس الضرر هنا التصرف لسمرة في ملكه بل انما هو لتعديه ودخوله من دون الاخبار والاستئذان وهذا مما لا دخل
له في التصرف في الملك فلو كان الضرر ناشئا عن تصرفه في ملكه فدعوى صراحة بعض النصوص غير مسموعة ومع ذلك
كله فالعموم كاف في الشمول ودعوى الانصراف في غير محلها وان لم يكن ناصا في ذلك ايضا فمقتضاها عدم جواز
التصرف فيما يضر بالغير والتعارض بينه وبين عموم التسلط عموم من وجه والمتجه تقديم جانب التحريم لما يظهر من [illegible]
ترجيحه وكذا الاستقراء موارد الشرع بذلك ولانه ما اجتمع الحلال والحرام الا وغلب الحرام الحلال ولان قاعدة الضرر
شانها ان تسري العقليات الغير القابلة للتخصيص فلا تذهل وقد اوضحنا سبيله سابقا فراجع نعم يبقى البحث في ان
الصور المذكورة ايها داخلة في عمومات الضرر وايها خارجة وحيث ان البحث في الحكم التكليفي فكلما لم يكن المتصرف
عالما بانه ضرر فلا تحريم عليه لان التكليف فرع العلم وما كان عالما فهو حرام واما الظن المعتد به بالاضرار فهل
يلحق بالعلم او بعدمه وجهان والاقوى الحاقه بالعلم لان مدار امثال هذه الامور على الظن غالبا والعلم القطعي في
ذلك يكون مضرا نادرا جدا وقد بينا ان الاصل عدم الاضرار واذا تعارض الاصل والظاهر يقدم الاصل الا في موضع

شاذة ومقتضاه الحكم بالجواز ما لم يعلم ولكن الاول اوفق بالفتاوى وسليقة الفقاهة ولو ادعينا جريان السيرة
على الاجتناب عما يظن فيه الضرر على الغير ظنا يعتد به لم يكن بعيدا هذا كله مع قطع النظر عن ضرر نفسه ونحو ذلك
وعلى تقدير العلم والظن فما كان الضرر فيه مستندا الى شيء يحدث بعد ذلك ولم يكن بالفعل وكان حكما انه كغرس
اشجار مانعة عن الشمس ونحوه او سارية عروقها الى الجدار بعد سنين فلا يعد هذا اضرارا قطعا بحسب العرف فربما
يكون هذا حراما ايضا واما ما كان عيبا كما لو جعل بيته حماما او حفر بالوعة بقرب بعد مضي مدة فالذي يستفاد
من العرف ان هذا ايضا لا يعد اضرارا فان للنزاع في الاضرار استناده الى المتصرف واما مثل ذلك فلا يستند اليه
وامثلة الفقهاء ايضا شاهدة على ما قلناه بل هذا ضرر يحدث بامور اخر ليست حاصلة من فعل المتصرف وفعله
بالتدبير واما ما كان من ذلك بالفعل بحيث يستند الى نفس الفعل كالضرب المضر بالجدار والحفر كذلك ونحو تشييد
البناء المانع عن الشمس والقمر والهواء فالعينية داخلة تحت الضرر والاضرار المحرم بلا كلام واما الحكمية فمحل اجتهاد
والذي يقوى في النظر انه ايضا داخل في الاضرار لصدقه عليه عرفا وسيرة الناس في ذلك شاهدة وهذه الصور
الداخلة تحت الاضرار مع العلم او الظن لا كلام في تحريمها اذا لم يكن للمالك حاجة في ذلك او كان ويتعدى عن محل الحاجة
فان الزائد عنها يرجع الى عدم الحاجة في الحقيقة واما مقدار الحاجة فان كانت الحاجة دفع ضرر فلا كلام في الجواز لانه
ليس اضرارا بل لان منشأ التحريم تقديم قاعدة الضرر على عمومات التسلط وكما ان الاضرار بالغير حرام فكذا الاضرار
على نفسه فاذا دار الامر بين اضراره نفسه وغيره اللازم احدهما على تقدير الفعل والترك يبقى عموم جواز التصرف سليما
عن المعارض واما لو كانت الحاجة جلب نفع ففيه وجهان من ان عدم النفع يعد ضررا في الجملة وتعارض ادلة التسلط مع
الضرر فيبقى عموم دليل الانتفاع سالما عن المعارض ومن ان كونه ضررا ممنوع فلا يعارض ضرر الغير وعموم الانتفاع
ليس الا ادلة التسلط ونفي الضرر مقدم عليها كما مر والاقوى فيه ايضا المنع هذا هو الكلام بالنظر الى الحكم التكليفي و
المقام الثاني في حيثية الضمان وهو الحكم الوضعي لا ريب ان اسباب الضمان المستفادة من ادلة الضرر المطلقة على
ما قررناه او من خصوص الخبرين الناصين على ان من اضر بشيء من طريق المسلمين فهو ضامن او من عموم من اتلف
ضمن ونحو ذلك غير مقيد بالعلم والجهل وبالظن وعدمه فلا مدخل لاعتبار العلم ونحو ذلك فيه بل انما المناط حصول
السبب بحيث يشمله الدليل ويصدق الاضرار والاتلاف والعلم والجهل انما يعتبران للاثم وعدمه وهذا شيء غير خفي
ولا يخفى على من مارس الفقه ايضا ان اذن الشارع وعدمه غير ملازم للضمان وعدمه فقد يتحقق الضمان ولو كان
ماذونا من الشارع غير اثم وقد لا يضمن مع كونه اثما غير ماذون والمدار على حصول ما جعل سببا للضمان اذا عرفت
هذا فنقول متى ما صدق الاتلاف والاضرار بحفر بئر او بالوعة او ارسال ماء او تاجيج نار او نظائر ذلك بحيث صار
مستندا الى فعل المكلف فقيل انه اضره واتلفه فهو ضامن بمقتضى الادلة وهذا لا يتحقق الا في الاضرار بالفعل لا
فيما يحدث بعد مدة بواسطة غلبة الماء في البالوعة او البئر او تعدي عروق الشجر ونمائه واستعلائه ونحو ذلك كما مثلنا
وبعبارة اخرى لا يصدق الاضرار والاتلاف الا مع صدور ذلك عن فعله بلا واسطة كضرب مضر على الجدار او في حفر
البئر القريب منه او مع واسطة غير سائرة بنسبة الاتلاف كارسال الماء وتاجيج النار بحيث يعد عادة متلفا في المال المجاور
وداره ويتفرع على المناط في كون الشيء صادرا من المكلف من الامور المعدة للاتلاف والاضرار لو خلي وطبعه عرفا و
عادة لا مثل جعل البيت حماما او دكان حداد وحفر البئر او البالوعة او غرس الاشجار او تاجيج النار وارسال الماء
الذي لا يعد في نظر العرف من ذلك فان ذلك كله ليس من الاسباب المعدة للاتلاف وان علم قطعا انه بعد يحققه

بنشاء

بنشاء من ذلك ضرر ولهذا اعتبر الفاضلان والشهيد بقولهم وان تضرر صاحبه او وان استغرق الجار وله بقولهم
وان جاره بل لو اوضح من ذلك لو اوقد في بيته او في سطحه نارا لا يعد ذلك اضرارا عرفا ولم يكن قاصدا به
اتلاف مال الجار لكنه علم ان هذه النار لو بقي كذلك لطيرها الهواء الى متاع الجار فلم يطفئه حتى اخذها الهواء لم يكن ضامنا
لانه ليس مستندا اليه عرفا ولا يعد ذلك اضرارا واتلافا منه نعم لو كان قاصدا ذلك فهو اتلاف فيضمن وما لم يقصد
الاتلاف فلا ضمان علم او ظن او شك زاد عن قدر الحاجة او نقص اذ لا مدخل لشيء من ذلك في باب الضمان كما قررناه و
ليس كل فعل محرم موجبا للضمان ولا كل فعل جائز ماذون شرعا غير مستعقب للضمان فان موارد التخلف كثيرة
هذا ما تقتضيه الاصول والقواعد في هذا الباب فلو كان ما ذكروه في باب الغصب من كون التجاوز عن الحاجة وعلم
التعدي او ظنه او احدهما فقط موجبا للضمان تعبدا مجمعا عليه فلا بحث لنا فيه وقد يشعر بذلك عبارة الدروس
حيث عدها بعد ذكر الاتلاف والغصب ونحو ذلك من اسباب الضمان فراجع وان كان على القاعدة كما هو الظاهر من
كلامهم وتعليلاتهم فالمعتبر اعتبار المدار تحت صدق الاتلاف والاضرار والى ذلك نزل الخلاف فتعبيراتهم في اعتبار
العلم والظن والحاجة وعدمها وعلو الهواء في النار ونحو ذلك نزل كل ذلك على المثال وتحري الصدق العرفي ومع
الشك وعدم الصدق يحكم باصالة البراءة واما البحث في جزئيات تعليلاتهم سيما ما في عبارة المسالك ونحوها
فلا ينفع بعد ما نقحناه في شيء فهكذا ينبغي ان يفهم المقام ولاحظ عبارة التذكرة المنقولة سابقا وتبصر وحيث
بينا في الضمان على صدق الاتلاف لا نفرق بين الحاجة وعدمها جلب نفع او دفع ضرر حتى لو اضر واتلف مال الغير لدفع
ضرر نفسه كمن ضرب في حفر البئر ضربا خرب جدار الجار ضمن ولزمه ضمان ما اضره وان كان حفر البئر لدفع ضرر
عن نفسه عملا بعموم ادلة الضمان والبحث في شقوق المسألة وفروعها مجال واسع وفي تطبيق عبارات الاساطين الاصحاب
على هذا المرام ينبغي التأمل التام وقد نبهنا على ما يدل عليه فانا لم نخرج في ذلك عن طريقتهم ولا خالفناهم
في منهج وفيما ذكرنا كفاية لمن اعطى النظر حقه ونحن خرجنا في المقام عن وضع الرسالة لكثرة الخلط في المقام وعموم
البلوى به في الاعصار والامصار والله الموفق **عنوان** من جملة الاصول المتلقاة من الشريعة اعمال القرعة
في الامور المشكلة وتحقيق الكلام في معنى المشكل المراد هنا وضبط موارده وتنقيح كلمة الاصحاب بحيث ينطبق على ضابط
ونقف على رابطة من المشكلات فالذي ينبغي هنا البحث عن جميع ذلك مضافا الى احكام لاحقة لنفس القرعة موضوعا
وحكما فنقول لا كلام في مشروعية القرعة في الجملة ويدل على ذلك ضروب من الادلة نشير اليها على سبيل الاجمال احدها
قوله تعالى في احوال يونس على نبينا وعليه السلام فساهم فكان من المدحضين وقد ورد في الاخبار الاحتجاج من الائمة ع
على شرعية القرعة بهذه الاية ومن هنا يضعف المناقشة في دلالة الاية باحتمال كونها من شرعها والمراد بالمساهمة المقارعة والمراد
بكونه من المدحضين صيرورته معلوما بالقرعة ممتازا عن غيره واصل الدحض الزلق والادحاض الازالة والابطال
واصل المعنى صار من المقروعين المغلوبين المقهورين كما في المجمع وصورة الواقعة كما في الخبر انه لما وعد قومه بالعذاب
خرج من بينهم قبل ان يأمره الله به فركب في السفينة فوقفت السفينة فقالوا هنا عبد آبق من مولاه فاقرعوا فخرجت
القرعة على يونس فرمى بنفسه في الماء فالتقمه الحوت وثانيها الاخبار القريبة من التواتر بل هي على حد التواتر منها
رواية محمد بن حكيم المروي في الفقيه والتهذيب عن الكاظم ع كل مجهول ففيه القرعة قلت له ان القرعة تخطئ وتصيب فقال كل
ما حكم الله به فليس بمخطئ ومنها المرسل في الفقيه ما تقارع قوم ففوضوا امرهم الى الله الا خرج سهم المحق وقال اي قضية
اعدل من القرعة اذا فوض الامر الى الله وذكر الاية ومنها مرسلة داود بن ابي يزيد في الكافي في متعارض البينتين

فی امرأة واعتدالهما بفرع بین الشهود فمن خرج سهمه فهو المحق وهو اولی بها ومنها ما رواه زرارة المذكورة فیهما فی
تعارض البینتین فی مقدار الودیعة الخاصة عن الباقر انه قال اقرع بینهم ومنها موثقة سماعة المرویة فی الفقیه والتهذیب
فی تعارض البینتین فی الدابة ومنها ان علیاً اقرع بینهما بسهمین ومنها ما رواه ابن سنان فی التهذیب مثله ومنها
صحیحة الحلبی فی التهذیب ایضاً فی البینتین ایضاً یقرع بینهم فایهم قرع فعلیه الیمین وهو اولی بالقضاء وصحیحة داود بن سرحان
مثله وصحیحة البصری فی الکتب الاربعة کان علی اذا اتاه رجلان یختصمان بشهود عدلهم سواء وعددهم سواء اقرع بینهم
علی ایهم یصیر الیمین قال وکان یقول اللهم رب السموات السبع ایهم کان الحق له فاده الیه ثم یجعل الحق للذی یصیر علیه
اذا حلف ومنها صحیحة محمد بن مسلم فی التهذیب والفقیه عن الباقر فی الرجل یوصی بعتق ثلث ممالیکه کان علی یسهم بینهم
ورواية ابی حمزة فی رجل اوصی لی ولده بعتق غلام له وتوفی وترک الاخ مثل نصیب الولد مع عدم امتیازهما ان الصادق
اقرع بینهما وحکم بما اخرجه ومنها ما رواه الحسین بن المختار المروی فی الکافی والفقیه والتهذیب قال قال ابو عبد الله
لابی حنیفة یا ابا حنیفة ما تقول فی بیت سقط علی قوم وبقی منهم صبیان احدهما حر والاخر مملوک لصاحبه فلم یعرف
الحر من المملوک فقال ابو حنیفة یعتق نصف هذا ونصف ذلک وتقسم المال بینهما فقال ابو عبد الله لیس کذلک ولکنه [یقرع]
فمن اصابته القرعة فهو الحر ویعتق هذا ویجعل مولی له ومنها صحیحة حریز المرویة فی التهذیب عن احدهما وصحیحة حماد بن عیسی
المرویة فی الکافی کذلک ومرسلة حریز المرویة فی التهذیب عن ابی جعفر فی قضاء علی بالیمن فی قوم انهدمت علیهم دارهم
فبقی منهم صبیان احدهما مملوک والاخر حر فاسهم بینهما فخرج السهم علی احدهما فجعل المال له واعتق الاخر ومنها
موثقة محمد بن مسلم المرویة فی التهذیب عن احدهما قال قلت له امرأة حرة سقط علیها البیت وقد ولدت فمات الابن و
بقی الابنان کیف یورثان قال فقال یسهم علیهما ثلث ولاء یعنی ثلث مرات فایهما اصابه السهم ورث الاخر ومنها
روایة المرویة فی التهذیب کذلک ومنها ما رواه العباس بن هلال المرویة فی التهذیب عن الرضا فی سؤال محمد بن علی علیهما السلام
عن ابن ابی لیلی وابن شبرمة عما یقضیان به اذا فقد الکتاب والسنة وقولهما بجهدنا بآرائنا فقال رأیکما انتما فما تقولان
فی امرأة وجاریتها کانتا ترضعان صبیین فی بیت فسقط علیهما فماتتا وسلم الصبیان قالا القافة یلحقهما بهما قال
لا تخبرنا فالک(?) قال ابن داود مولی له جعلت فداک بلغنی ان امیر المؤمنین قال ما من قوم فوضوا امرهم الی الله عز و
جل والقوا سهامهم الا خرج السهم الاصوب فسکت قبل القافة جمیع القافة فی هل الذی یحکم یلحق النسب بالقیافة [illegible]
تشهد بذلک ومنها صحیحة الفضیل بن یسار المرویة فی الکافی والتهذیب ورواه المرویة فی التهذیب والفقیه عن ابی عبد الله فی مولود
لیس له ما للرجال ولا ما للنساء قال یقرع الامام او المقرع یکتب علی سهم عبد الله وعلی سهم امة الله ثم یقول الامام
او المقرع اللهم انت الله لا اله الا انت عالم الغیب والشهادة انت تحکم بین عبادک فیما کانوا فیه یختلفون فبین
لنا امر هذا المولود کیف یورث ما فرضت له فی الکتاب ثم یطرح السهمان فی سهام مبهمة ثم تجال السهام علی ما
خرج ورث علیه ومنها مرسلة ثعلبة المرویة فی الکافی والتهذیب عن ابی عبد الله قال سئل عن مولود لیس بذکر ولا انثی
لیس له الا دبر کیف یورث قال یجلس الامام ویجلس عنده ناس من المسلمین فیدعون الله ویجال السهام علیه علی ای میراث
یورثه امیراث الذکر او میراث الانثی فای ذلک خرج علیه ورثه ثم قال وای قضیة اعدل من قضیة یجال علیها السهام یقول الله
قال وما من امر یختلف فیه اثنان الا وله اصل فی کتاب الله ولکن لا تبلغه عقول الرجال ومنها موثقة ابن مسکان
المرویة فی التهذیب مثل المرسلة الی اخر الاثر ورواية اسحق فی التهذیب مثل ذلک ورواية السکونی فی الکافی کذلک ومنها
صحیحة الحلبی فی التهذیب عن ابی عبد الله علیه السلام قال اذا وقع العبد والحر والمشرک بامرأة فی طهر واحد فادعوا الولد اقرع بینهم

وکان الولد

وکان الولد للذی یخرج سهمه وصحیحة محمد بن مسلم والحلبی فی الکافی مثل ذلک ومنها ما فی صحیحة ابی بصیر المرویة فی کتب الثلاثة
انه لما اخبر علی بعد بعثه الی الیمن بانه اسهم بین قوم ادعوا ولدا وطأوا امه فی طهر واحد قال النبی صلی الله علیه وآله
لیس من قوم تنازعوا ثم فوضوا امرهم الی الله جل وعز الا خرج سهم المحق ومثله مرسلة عاصم المرویة فی التهذیب
ومنها صحیحة معاویة بن عمار المرویة فی الفقیه والتهذیب عن ابی عبد الله علیه السلام قال اذا وطئ رجلان او ثلاثة جاریة فی طهر
واحد فولدت فادعوه جمیعا اقرع الوالی بینهم فمن قرع کان الولد ولده ومنها صحیحة سلیمان بن خالد المرویة فی التهذیب
عن ابی عبد الله قال قضی علی فی ثلاثة وقعوا علی امرأة فی طهر واحد وذلک فی الجاهلیة قبل ان یظهر الاسلام فاقرع
بینهم وجعل الولد لمن قرع وجعل علیه ثلثی الدیة للاخرین فضحک رسول الله حتی بدت نواجذه قال وما اعلم
فیها شیئا الا ما قضی علی ومنها صحیحة الحلبی عن الصادق قال اذا وقع المسلم والیهودی والنصرانی علی المرأة فی طهر واحد
اقرع بینهم وکان الولد للذی تصیبه القرعة ومنها ما رواه سیابة وابراهیم بن عمر فی التهذیب فی رجل قال اول مملوک املکه
فهو حر فورث ثلاثة قال یقرع بینهم فمن اصابته القرعة اعتق قال والقرعة سنة وصحیحة الحلبی فیمن قال اول مملوک املکه
فهو حر فورث سبعة جمیعا قال یقرع بینهم ویعتق الذی خرج سهمه ورواه ابن مروان فی التهذیب والکافی عن ابی عبد الله قال
ان ابا جعفر علیه السلام مات وترک ستین غلاما واعتق ثلثهم فاقرعت بینهم فاعتقت عشرین ومنها ما رواه [illegible]
عنه مثله ونحوها ما رواه ابن اخری فی التهذیب ومنها صحیحة محمد بن عیسی فی التهذیب عن الرجل نظر الی راع نزا علی شاة قال ان
عرفها ذبحها واحرقها وان لم یعرفها قسمها نصفین ابدا حتی یقع السهم بها فتذبح وتحرق وقد نجت سائرها
ومنها ما رواه یونس المرویة فی الکافی فی رجل قال لممالیکه ایکم علمنی آیة من کتاب الله فهو حر وعلمه واحد منهم ثم مات
المولی ولم یدر ایهم الذی علمه الآیة هل یستخرج بالقرعة قال نعم ولا یجوز ان یستخرجه الا الامام فان له کلاما وقت
القرعة ودعاء لا یعلمه سواه ولا یقتدر علیه غیره ومنها مرسلة حماد المرویة فی التهذیب عن احدهما قال
القرعة لا یکون الا للامام ومنها ما روی ان رجلا من الانصار اعتق ستة اعبد فی مرض موته ولا مال له غیرهم فلما رفع
القضیة الی رسول الله ص قسمهم بالتعدیل واقرع بینهم واعتق اثنین بالقرعة وروی ان النبی ص اقرع بالکتابة علی
الرقاع وروی ایضا انه اقرع فی بعض الغنائم بالبعرة وانه اقرع مرة اخری بالنوی ومنها صحیحة جمیل فی التهذیب قال قال الطیار
لزرارة ما تقول فی المساهمة الیس حقا فقال زرارة بلی هی حق فقال الطیار الیس قد ورد انه یخرج سهم المحق قال بلی قال
فتعال حتی ادعی انا وانت شیئا ثم نساهم علیه وننظر هکذا هو فقال له زرارة انما جاء الحدیث بانه لیس من قوم فوضوا
امرهم الی الله تعالی ثم اقترعوا الا خرج سهم المحق فاما علی التجارب فلم یوضع علی التجارب فقال الطیار ارأیت ان کانا [خرج]
جمیعا مدعیین ادعیا ما لیس لهما من این یخرج سهم احدهما فقال زرارة اذا کان کذلک جعل معه سهم مبیح فان کانا
ادعیا ما لیس لهما خرج سهم المبیح ومنها ما رواه ابن ابی بصیر المرویة فی الکافی والتهذیب فی قضیة شاب خرج ابوه مع جماعة
ثم جاؤوا وشهدوا بموته فی جملة قضایا امیر المؤمنین واختلاف بینه وبین القوم فی مقدار المال فاخذ علی خواتیمهم
وحوائجهم من عنده ثم قال اجیلوا بهذه السهام فی ایکم اخرج خاتمی فهو صادق فی دعواه لانه سهم الله وسهم الله
لا یخیب ونحوها ما رواه الاصبغ بن نباتة المرویة فی الکافی فی قضیة الشاب هی مثل السابقة وثانیها الاجماع [illegible]
علی مشروعیتها فی الجملة فمن شیخنا ابی جعفر الطوسی القرعة فی ادعاء الرجلین ولدا من مقتضیات مذهبنا وعن
الخلاف الاجماع ظاهرا علی ان کل امر مجهول فیه القرعة وقال فی مسألة تقدیم الاسبق ورودا من المدعیین کما
عن ان القرعة مذهبنا فی کل امر مجهول وفی قواعد شیخنا الشهید قدس سره ثبت عندنا قولهم کل امر مجهول فیه

القرعة وهو ظاهر في الاجماع وعن بعض المتأخرين اسناد ان القرعة في كل امر مجهول الى رواية اصحابنا وادعها
الاجماع المحصل من تتبع الفتاوى بحيث لا يبقى فيه شك للفقيه في كون العمل بالقرعة من الاصول الشرعية في المجهول
في الجملة بل مطلقا ولنذكر الموارد التي عملوا فيها بالقرعة باتفاق منهم او خلاف حتى يتضح الامر غاية الاتضاح
فنقول عمل بها الاصحاب في ائمة الجماعة مع عدم المرجح وفي اشتباه القبلة عند ابن طاوس وفي قصور المال عن الجزية
الاسلامية والندبية وفي اخراج الواحد من المحرمين للحج نيابة وفي اختلاط الموتى في الجهاد وفي تزاحم الطلبة عند
المدرس والمستفتي او المتداعيين الى المجتهد مع عدم السابق وفي القسمة وفي التزاحم على مباح او مشترك كمعدن
ونحوها مع عدم القسمة وفي المأذونين في شراء كل منهما صاحبه وفي صورة تساوي بينتي الخارجين وفي تلف
واحد من دراهم احدهما الواحد والباقي للاخر ودعه وفي تنازع صاحب العلو والسفل في السقف المتوسط وفي
الحرامية تحت التدريج وفي [illegible] للزارعين اذا تعارضت في المدة والحصة وفي الوصية بالمشترك اللفظي وبالثلث
العبيد او العتق المبهم وفي الوصية بما لا يسع الثلث مع العلم بالترتيب والشك في السابق او مع الشك في السبق
والاقتران وفي ابتداء قسمة الزوجات وفي نحو الحضانة وفي تحوز النفقة على المنفق عليهم وفي اخراج المطلقة وفي
اخراج المشتبه معها او اذا مات ولم يعين وفي اخراج المنذور عتقه بقوله اول ما تلده فولدت جماعة وفي اخراج
مقدار الثلث مع تعدد المدبر وفي المتداعيين في الالتقاط او في بنوة اللقيط او في الاقرار وفي تساوي البينة
في اللقيط وفي اشتباه موطوء الانسان وفي تعدد السيف والمصحف في الحبوة وفي ميراث الخامسة مع المشتبهة بالمطلقة
وفي ميراث الخنثى في قول ومن ليس له فرج على الاشهر وغير ذلك مما يطلع عليه المتتبع ولا يبقى مع ذلك شك في كونها
متفقا عليها في الجملة وانما البحث في عموم حجيتها وضبط موردها فنقول الذي يدل على حجيتها بنحو العموم
في كل مجهول فمجهول الاجماع المنقول عن الشيخ في الخلاف وعن الشهيد في القواعد وروايتا ابن حكيم السابقة الدالة على
ان القرعة لكل مجهول ومرسلة الفقيه ما تقارع قوم فوضوا امرهم الى الله الا خرج سهم المحق ومثله رواية ابن هلال
السابقة وصحيحة ابي بصير ومرسلة عاصم وجواب زرارة للطيار في صحيحة جميل فان ظاهر ذلك كله ان كل مقام فرض فيه
اختلاف في شيء اذا اقرع فيه فعلى الله ان يبين فيه الواقع ويحكم بالعدل اذ لا يكون الخلاف بين اثنين الا ويكون
هناك مبطل ومحق لا محالة وان كان خارجا عن هذين الاثنين والغرض وجود المحق والمبطل في الجملة الا في خصوص
المتداعيين فاذا تحقق وجودهما فمقتضى الرواية كون القرعة المبينة لذلك ومتميزة بين الحق والباطل بجعل الحكم على
الاطلاق وكل ما هو كذلك فهو حجة ويدل على ذلك ما ينقلونه بطرق العامة ان القرعة لكل امر مشتبه كما في رواية
او لكل امر مشكل كما في اخرى ويكفي في اثبات حجية هذه العمومات تلقي الاصحاب لها بالقبول وتمسكهم بها في هذه
الموارد التي عددناها وان كان كثير منها غير خال عن النص الخاص لكن الظاهر من تعليلاتهم كون هذه العمومات مطروحة
الصدد بل مقطوعا بها في الجملة من الشارع وهذا يكفي في حجيته وان ضعف السند بحسب رجاله او ارسال الرواية على عموم
حجيتها لكل مشتبه انه لو لم يكن بالقرعة فيه حجة لم يكن غيرها ايضا حجة قطعا اذ الفرض الواقعة مشكلة ومعنى الاشكال عدم
وجود مخرج شرعي وسبيل لذلك كما نوضح ذلك ان شاء الله تعالى واللازم من ذلك تعطيل الحكم في موارد الاشتباه
التي نعمل فيها بالقرعة وهو مستلزم للهرج والمرج الواضحين المنافيين لحكمة الشارع فلا بد من ذلك من سبيل
واضح وليس الا القرعة مضافا الى ان استقراء موارد النصوص المذكورة سابقا وغيرها مما يقف عليها المتتبع يرشد
الى ان الوجه في ذلك كله لزوم الاشكال وعدم وجود مخلص في ذلك وانه العلة في اعمال القرعة وانه لولاها لزم

تعطيل

تعطيل الاحكام فيما لا يمكن فيه التعطيل ولذلك قدم في الروايات كل ما يمكن ان يكون طريقا للبيان للحكم كما في الخنثى و
نظايره فالقرعة انما هي بعد انسداد طرق الامر المجهول وعروض الاشكال والاشتباه وبعد ذلك لا يتفاوت الامر
بين المنصوص وغيره الحاقا للشكوك بالغالب وادعاء لتنقيح المناط بينه وبين ما ورد فيه النص والحاصل ان المسئلة
لا اشكال فيها في نظر الفقيه وانما الغرض تخريج الوجوه حتى لا يتخيل كونها من دون ضابطة واذا عرفت عموم حجيتها
في كل امر مشتبه فلا بد من بيان المراد من ذلك حتى يجعل معيارا في المقام ثم بعد ذلك نعود الى ما ذكروه من خروج بعض
الموارد عنها وعدم كونها على عمومها ونبين انه هل هو تخصيص للقاعدة او اختصاص من اول الامر فنقول وبالله
التوفيق ان المراد من المشكل والمشتبه والمجهول واحد وهو كونه كذلك من حيث هو كذلك بمعنى كون الشيء مشتبها لا سبيل
الى دفع ذلك بطريق معتبر شرعا حتى يكون مخرجا للحكم في تلك الواقعة فمتى كان له سبيل مثبت لم يكن فيه ذلك من الاشكال
والاشتباه في شيء بل هو معلوم بالمآل وان كان مشكلا ابتداء وهذا هو مقتضى النصوص ومؤدى النظر السليم فهو
المشتبهات التي لها مدخل في الحكم الشرعي امور احدها شبهة الحكم الشرعي بمعنى ان يكون شيء لم يعلم من الشريعة حكمه
لاعواز النصوص بالعموم والخصوص من كتاب وسنة ولم يكن مما يستقل به العقل ولا مما انعقد عليه الاجماع ولا فرق
في ذلك بين كون الحكم الشرعي تكليفيا او وضعيا من سببية او جزئية او مانعية او نحو ذلك وثانيها شبهة الموضوع
المستنبط من اللغة والعرف بمعنى ان يقع لفظ كلام من يعتبر قوله في الحكم الشرعي ابتداء كالكتاب والسنة او بواسطة
امضاء الشرع كما يصدر عن المكلفين في معاملاتهم وغير ذلك بحيث يصير الحكم منوطا بمعرفة معنى ذلك اللفظ كما
في الوصية والاقرار والعقود ومتعلقاتها وبالجملة شبهة حاصلة في معنى اللفظ لغة او عرفا او اصطلاحا حتى يحمل
كلام قائله عليه ويتضح المراد من ذلك ويلحقه حكمه وثالثها شبهة الموضوع الصرف بمعنى ان بعد ثبوت الحكم من
الشارع المقدس او من الامارة المعلومة بمفاهيمها ومعانيها وقع الاشتباه في ان هذا الفرد الموجود المتحقق في الخارج هل
هو من افراد ذلك الكلي ام غيره بحيث لو اتضح اندراجه تحت احدهما لاتضح الحكم من دون حاجة الى امر اخر ولكل من
هذه الصور المفروضة في الاشتباه صور عديدة ليست مناطا في هذا المقام وانما الغرض الاشارة الى ذلك لتنقيح مورد
الدليل اذا عرفت ذلك فنقول لا ريب ان شبهة الحكم ليست داخلة تحت المشكل المذكور في رواية القرعة اذ لا اشكال
في الاحكام الشرعية بعد ملاحظة ادلتها والاصول المقررة المعتبرة في مقام الشبهات فانها واضحة لذلك فلو كان شيء
مشتبها حكمه فلا ريب انه اما داخل في عنوان اصالة الاباحة او البراءة او الاستصحاب او اصالة العدم او غير ذلك
او قاعدة الاحتياط على مذهب من يعمل بها على الاطلاق او في مقامات خاصة وكذلك الاحكام الوضعية فانها ايضا
منقحة بعد ملاحظة اصالة الفساد او اصالة العدم او قاعدة الاشتغال او نحو ذلك فانا لم نجد بعون الله تعالى
شيئا نشتبه فيه نفس الحكم الشرعي ولا مخرج له من الشرع معتبر حتى يعتمد عليه وذلك واضح فلا وجه لاعمال القرعة في ذلك
لانه ليس بمشكل فلانه هل ومن هنا قال الشهيد في القواعد ولا يستعمل في الفتاوى والاحكام المشتبهة اجماعا والسر فيه
ما ذكرناه وليس ذلك تخصيصا لقاعدة القرعة بل انما هو اختصاص وعدم شمول من اصله لا يقال اي فرق بين
ادلة اصل البراءة المعلقة للحكم بالبراءة على كون الشيء مجهولا او مما لا يعلم او مما لا دليل عليه وبين ادلة القرعة بل الحق انهما
من واحد فكانه قال كل مجهول يبني فيه على البراءة وكل مجهول يعمل فيه بالقرعة فتقديم دليل البراءة على القرعة حتى يكون
ذلك رافعا للاشكال مخرجا للفرض من موضوع مسئلة القرعة خال عن الوجه لانا نقول ان هذا الكلام مندفع
من وجوه احدها انه على فرض تسليم كون الحكم معلقا على المجهول في المقامين ان ادلة البراءة اخص مطلقا من ادلة القرعة

لعمومها للموضوع والحكم وما هو مورد للبرائة وغيره ومقتضاه تقديم الخاص على العام فيصير المعنى كل مشكل فالامر فيه الا ما يجري فيه البرائة ولو فرض ورود هذا الاشكال على دليل القرعة بالنسبة الى الادلة والاصول الاخر الخاصة كالاستصحاب واصالة العدم والاحتياط ونحو ذلك فيجاب ايضا بذلك لان كلا من هذه الاصول المعمول في موارد الشك والشبهة اخص من عموم دليل القرعة فلا تغفل وثانيها ان الحكم في دليل اصول البرائة لم يعلق على المشكل والمجهول والمشتبه بل انما علق بما لم يرد فيه امر ولا نهي او بما لا يعلمون ونحو ذلك وهذا غير معنى الاشكال فنقول في مورد من موارد شبهة الحكم انه يصدق عليه انه مما لم يرد فيه امر ولا نهي او مما لا يعلم فيجري فيه الاصل ويخرج عن الاشكال فلا وجه للقرعة وفرق واضح بين كون الحكم معلقا على الحكم او على كونه مما لا يعلم ونحو ذلك وذلك واضح عند من له دربة في فهم العناوين وتبعية الاحكام للاسماء والموضوعات وثالثها ان الظاهر من قوله كل امر مشتبه ارادة الموضوع دون الحكم فلا يشمل الشبهة في نفس الحكم الشرعي وان كان لفظ الامر اعم الا ان في انصرافه في ذلك المقام اليه تأملا لا ظاهرا افتراقا ورابعها ان غاية ما يقال ورود طريقين في بيان الحكم المشتبه ولا ريب ان العمل بالبرائة اوفق بالشريعة السهلة السمحة ولو فرض العمل بالاصل لزوم تكليف كما يتفق في الاستصحاب وفي قاعدة الشغل فنقول قيام الاجماع على ذلك كما ذكرناه يرجح كون الطريق الاصل لا القرعة وبالجملة فالمقام اوضح من ان يحتاج الى النقض والابرام فالاشتغال بالاهم اولى واما شبهة الموضوع المستنبط بمعنى الاجمال في مؤدى اللفظ فهو ايضا ليس داخلا تحت الامر المشتبه الذي هو مورد القرعة لان لمعرفتها طرقا مقررة من الرجوع الى العرف واللغة والى الامارات وفي مقام التعارض الى الترجيح المقررة كما ذكرناه في العناوين السابقة فراجع وحيث انا مكلفون في فهم سوى الالفاظ الى طريقة اهل العرف وليس واحد منهم يرجع في المشتبه الى القرعة فيجب ان يكون جريانا في ذلك على طريقة لسان القوم في معرفة معاني الالفاظ ولا يبقى فيه بعد ملاحظة الاصول المقررة في مباحث الالفاظ المتلقاة من طريقة اهل اللسان مشتبه حتى يحتاج فيه الى اعمال القرعة ولو فرض فيه ايضا اجمال مطلق لا يمكن كشفه بواحد من الطرق فالمرجع فيه ايضا الاصول المحكمة الجارية بالنسبة الى الاحكام المتعلقة بها من اشتغال او برائة او استصحاب وغير ذلك وقد حققنا ذلك في ضابطة من ضوابط تبعية الاحكام للاسماء فراجع وتدبر واما شبهة الموضوع الصرف فلا ريب ان منصوصها على اقسام احدها ما يكون من مجاري اصل من الاصول الشرعية من اصالة الاباحة او البرائة او الاستصحاب ونحو ذلك كما ذكره الاصوليون في مباحث اصل البرائة وغيرها ودلت عليه الروايات في ذلك الباب فلا كلام في خروجه ايضا عن الامر المشتبه فيظهر مما قررناه في شبهة الحكم الشرعي ومن ذلك يظهر عدم جريان الحكم بالقرعة في الشبهة المحصورة لبناء الحكم فيها على قاعدة الاشتغال على ما نختاره او على البرائة كما عليه اخرون وكذا في غير المحصورة للبناء فيه على البرائة ~~كما عليه اخرون وكذا مطلقا~~ ولا يرد علينا نقض في هذا المقام من حيث الفتوى والنص على البناء على القرعة في الموارد التي ذكرناها اليس فيها حكم بالقرعة في كلمة الاصحاب ولا في الاخبار في موضع يجري فيه الاصل والذي يرد علينا في ذلك شيء من جهة النص والفتوى هو صحيحة محمد بن عيسى في باب المنفذة حيث دلت على اعمال القرعة في شاة موطوءة مشتبهة في قطيع فان مقتضى القواعد انه ان كانت القطيع غير محصور عادة عدم التجنب كما في نظائره وان كانت محصورة يجب الاجتناب كما في سائر الشبهة المحصورة فما معنى القرعة قلت اولا نقول ان هذه الرواية محمولة على القطيع الغير المحصور عادة فينزل على الاستحباب وطيب النفس ودفع النفرة وثانيا على فرض الانحصار هذه الرواية اخص من قاعدة الاشتغال وادلة اجتناب الشبهة المحصورة فيعمل بها في المورد الخاص ولا يلزم من ذلك اطراده في سائر المقامات وثالثا نقول يمكن دعوى الفرق بين هذه الشبهة المحصورة

وغيرها بان الاحتراز عن القطيع بمجرد العلم بكون واحدة موطوءة مستلزم لتضييع المال وموجب للمشقة وهذا الوجه في الحقيقة بيان لحكمة النص فلا يلزم من ذلك اعمال القرعة في كل ما هو كذلك ومن هنا يعلم ان القول بالقرعة في الشبهة في الموضوع والحلال المختلط بالحرام كما حكي عن بعض الاصوليين قول مرغوب عنه جدا اذ لا دليل على اعمال ذلك بعد قيام الادلة على لزوم الاجتناب فان قلت قد ذكرت انه اما لم يكن له طريق شرعي فهو محل بحث المشكل والغرض ان الموضوع المشتبه بنفسه لا سبيل الى معرفته فينبغي فيه اعمال القرعة فمتى علمت فيه ذلك تعين الحرام فخرج عن مجرى قاعدة الشغل ونحوها قلت هذا اشتباه في معرفة محل البحث فان كلامنا الان في شبهة الذي لا اشكال في ذاته ولا دليل على غيره غير معرفة الحكم ولذا اعتبرنا في اصل العنوان بكونه من مجاري الاصول ولا ريب ان الموضوع بنفسه ليس لمعرفته حاجة حتى يدخل في عموم المشكل وانما المقصود معرفة حكمه لامتثال التكليف وهو منقح بالاصل المعتمد فلا وجه لاعمال القرعة اصلا نعم لو اتفق ان الحاجة دعت الى معرفة نفس الموضوع بحيث لا يمكن اداء عمل الا بمعرفتها فحينئذ نقول في ذلك باعمال القرعة ولنوضح ذلك في المثال السابق فنقول حكم الشاة الموطوءة مثلا لزوم الاجتناب في لدى المشتبه اذا كان محصورا فلا اشكال من هذه الحيثية نعم لو نذر احد التصدق باحدى هاتين الشاتين او كان ناحدهما مال الغير فدعى الحاجة الى تعيين الموطوء حتى يلزم بقيمته على قاعدة الضمان لا يمكن التخلص الا بالمعرفة فنقول يمكن حينئذ اجراء القرعة وكذا لو اشتبهت اجنبية باخت الرجل فلا اشكال من حيث الحكم فلا يجوز عليه نكاح شيء منهما ولو مات الرجل والوارث الاخت اعمل القرعة حتى يتميز وما ذكرناه تنظير حتى يعرف ان المراد من الاشكال في الموضوع اي شيء والفقيه بعد التنبيه يقدر على استخراج الفروع وتمييز المقامات وثانيها ما لم يكن مجرى اصل من الاصول العملية لكنه قام الدليل فيه على الاخذ باحد الطرفين او الاطراف كما ورد في تراجيح ائمة الجماعة وتقديم السابق في المرافعة او الاستفتاء او في المزاحمة على المباح وفي تراجيح البينات وتقديم قول ذوي اليد والعمل ببينة الخارج وما ورد في تفسير الشيء والجزء ونحوهما في الوصية فانها وان لم يكن فيها اشكال من جهة الطلاق اللفظ لكن يجيء الاشكال لو علم قصد الموصي بها امرا معينا عنده مشتبها عندنا فان هذه منصوصة ايضا داخلة تحت النص والفتوى وفي امارات الخنثى ونحوه والعمل بالاقرار وغيره من المثبتات شرعا ولا يخفى انتشارها في ابواب الفقه لمن له ادنى تتبع وممارسة وهذا القسم ايضا خارج عن مورد القرعة اذ مع وجود الدليل على الاخذ باحد الجوانب يخرج الموضوع عن حيز الاشكال ويدخل في الواضحات ووجه تقديم ذلك كله على القرعة كون دليلها اخص من دليل القرعة مطلقا فيقدم عليه على القاعدة ونحو ذلك من الوجوه الاخر التي ذكرناها في وجه تقديم البرائة على القرعة في شبهة الحكم وغيرها من الاصول الثابتة في هذه المقامات لا نطيل بها وانما الغرض التنبيه للفقيه لبيانه وثالثها ما لم يكن فيه دليل قائم على ذلك حتى يتضح به الامر سواء لم يرد في اصل الشرع فيه ترجيح وبيان او ورد من الشرع علائم وامارات ومثبتات لكن فقدت في نواحيه الخاصة والمفروض تعلق الغرض بهذا الموضوع المبحوث عنه بحيث يلزم من عدم امتيازه اختلال النظام والهرج والمرج وتحير بقائه في الجهالة الى تعطيل الاحكام واثارة الفتنة والفساد المطلوب حسم مادتها في الشريعة بل ليس المقصود منها في المقام الا ذلك فهذا هو الامر المشكل الذي يتبع فيه القرعة ويعمل بها لتعيين الحق ويتخلص به للجاهل ويصل كل ذي حق الى حقه على ما في علم الله تبارك وتعالى وجعل هذه الطريقة لطف عظيم لمادة الجدال والنزاع من اصله اذ لا يرد في ذلك شيء ولا يمكن ان يتكلم فيه متكلم لاستلزام الرد في هذا المقام المحادة مع مالك الملك العلام وهو مخرج لقاطع عن بقية

لحاسم

الاسلام وانت اذا تاملت فى موارد النصوص السابقة وفى مقامات عمل اصحابنا قدس الله انفاسهم الزكية
ترى ان عامتها انما هو مثل المقام حررناه لك وكذلك موارد النصوص ومن ذلك كله ظهر ان دليل القرعة لتمام الزيد
عليه تخصيص فى مقام من المقامات وما توهمه بعض القاصرين من خروج هذه الموارد التى ذكرناها عن عموم دليل
القرعة باجماع او نحوه ناش عن عدم التامل فى اطراف المقام فان ذلك كله خارج عن الامر المشكل وعلى ما ذكرناه
فليس امر مشكل الا وفيه القرعة وكل ما فيه مخرج شرعى فهو خارج عن المشكل ويبقى هنا كلام وهو ان الامر المشتبه قسمان
احدهما ما كان مشتبها ظاهرا وواقعا كما فى امام الجماعة اذ لم يدل دليل على استحقاق احدهما فى الواقع حتى يكون
الاشتباه ظاهريا وفضول المال عن الجنين وتعدد المحرمين من غنائم عن واحد وفى المتزاحمين فى مباح ومشترك او عند
مدعين او حاكم وفى الوصية بثلث العبيد بالعتق او العدد المبهم وفى قسمة الزوجات ونحو النفقة على المنفق عليهم
وتعدد السيف والمصحف فى الحبوة ونظائر ذلك وثانيهما ما كان مشتبها ظاهرا معينا واقعا كما فى اختلاط الموتى فى الجهاد
والماذونين فى الشراء كل منهما ما اشترى وفى تعارض البينتين للخارجين وفى درهم من الودعيين وفى الوصية بما لا يسعه
الثلث مع العلم بالسبق دون السابق وفى اخراج المطلقة والمنذور وعتقه فى بعض الصور وفى المتداعيين فى نحو اللقيط
او الالتقاط وفى الخنثى والممسوح بناء على عدم كونهما طبيعة ثالثة وقد مر فيهما تمام البحث فى عنوان المكلف المشتبه وظاهر
ذلك ونحوه من هذا الباب الوصية بالمشترك اللفظى مع عدم القرينة ونحو ذلك من كل مشتبه واقعا وظاهرا كما افتى شيخنا الشهيد
الثانى وقد مر شرح الحال عن الوجه وقياسه بالمتواطى بملاحظة اعتبار صدق الطبيعة فى الكلى واللفظ فى المشترك فباطل
مع الفارق اذ استعمال المشترك فى اكثر من معنى لا يجوز وفى الواحد من المعانى لا بعينه لا يجوز ايضا فيعلم ارادة الموصى منه واحدا
معينا من المعانى لاصالة صحة استعماله الا ان المراد مشتبه لفقد القرينة والموصى به ما اراده الموصى من اللفظ لا مطلق ما
يصدق عليه اللفظ فلو لم نقل بجريان القرعة فى القسم الاول لانسد الاشكال فى جريان القرعة فى المشترك فى الوصية فلا
تذهل فنقول قد يوجد فى كلام بعض الاصحاب وغالبا فى كلام شيخنا الشهيد الثانى كما لا يخفى على من لاحظ ان المراد
بالمشتبه والمشكل فى دليل القرعة ما كان معينا واقعا مجهولا ظاهرا الا ما كان مشتبها فيهما وبهذا اورد على ما
الاصحاب فى اغلب المقامات وان تردد فيه بعضهم فى بعض الموارد واطنب فى مسئلة من نذر عتق اول ما تلده الجارية
فولدت جماعة وليس من كتبه شئ عندى حتى اعين موضعه وقال فيه ان دليل القرعة عام لكل مشتبه ولم يقم دليل على
تخصيصه بالمشتبه الظاهرى المعلوم واقعا وكيف كان فقول من خص القرعة بالقسم الثانى ان ادعى ان المشتبه ظاهرا
وواقعا لا اشكال فيه يحتاج فيه الى القرعة كما فى اطلاق الكلى المتواطى فيعمل بالتخيير فنقول ليس الفرض مخصوصا فى ذلك
فان الموارد التى مثلناها سابقا اغلبها يرد فيه الاشكال فلاحظ ولو فرض انه لا مانع من الاشكال بطريق نوعه عند بعض فنحن
نقول به فلا وجه للقول بان المشتبه قسمان فان ظاهره تخصيص دليل القرعة وعلى هذا الوجه يصير معناه خروج القسم
الاول عن الموضوع مضافا الى ان البناء على التخيير لو صح فى القسم الثانى ايضا والوجه الدال على تقديم القرعة على التخيير فى
هذا القسم دال عليه فى ذلك ايضا وان ادعى انصراف المشكل الى ما كان معينا واقعا فنمنع الانصراف بعد دوران
بين الامرين وعدم مناص فى البين لا شبهة فى انه مشكل وان كان مجهولا واقعا ايضا لان فى ما لم يعلم التعيين فى الواقع
لا يلزمنا معرفته ذلك حتى يقع فى الاشكال وهذا عود الى الوجه الاول وقد عرفت جوابه وعدم امكانه فى صورة
التنازع والتداعى فان تخليد ذلك للمدعيين على حاله مثير للفساد العظيم الذى بنى الشرع على سده فلاحظ وان
ادعى ورود دليل دال على التخصيص فطالبه بذلك المخصص وانا وان تتبعنا فى الموارد لم نجد شاهدا يشهد على

ذلك

ذلك نعم لو تم الوجه الذى خرجناه اولا يصير لكلامهم مخرج لكنه ساقط بعد التامل فى اطراف الكلام سيما بعد ما اوردنا
وبيناه لك من المعنى المراد من المشكل فان بعد فرض كونه مشكلا لا وجه للخروج عن طريق القرعة اذ الفرض عدم تحقق
سبيل غيرها مضافا الى ان فى مورد النصوص الخاصة ما هو مشتبه ظاهرا وواقعا كما فى صحيحة ابن مسلم فى الوصية
بعتق ثلث المماليك ورواية سيابة وابراهيم بن عمر فيمن قال اول مملوك املكه فهو حر فورث ثلثة ونحو صحيحة
الحلبى وان امكن المناقشة فى الاول بانه على الاستحباب ولا اشكال فى الثلث لانه مناط فيه بالتخيير فان قلت ظاهر
ما ورد فى الاخبار انه ما من قوم فوضوا امرهم الى الله ثم اقرعوا الا اخرج سهم المحق كون ذلك معينا فى الواقع
اذ لا يصدق المحق الا بذلك قلت اولا ان المحق من اختاره الله لذلك وجعل الحق له وذلك يوجد فى المشتبه
واقعا كما فى المتزاحمين فى مباح ونظايره ويكون معنى المحق هنا ولو بسبب القرعة الواقع على هذا الامر والكاشف عن هذه
الاولوية خروج القرعة واستحالة الترجيح بلا مرجح على الله تعالى كاستحالة ترجيح المرجوح فيكون تزاحم الاخر
توضيح ذلك باطلا وهذا كاف فى المقام وثانيا ان هذا ليس دالا على ان كل مورد للقرعة كذلك حتى يكون
مخصصا بل معناه ان ما هو كذلك يعلم بالقرعة ولا يلزم من ذلك عدم اعمالها فى غير ذلك فيبقى عموم ما دل على العمل
بها فى كل مشتبه سليما عن المعارض ومن هنا ظهر ان القرعة كما تكون كاشفة تكون مثبتة ويحتملها رواية بن حكيم حيث
قال ان القرعة تخطى وتصيب فقال عليه السلام كل ما حكم الله به فليس بمخطئ والمراد على الكشف ان ما حكم الله به مبين للواقع
قطعا ولا يكون مخالفا للواقع وعلى الاثبات يكون معناه ما حكم الله فهو الصواب فيكون جعلا للحكم ابتداء فالفرض
ان القرعة ليس بمخطئ بل اما كاشف عن الواقع لو كان لاحدهما معينا فى الواقع او مثبت ابتداء لو لم يكن كذلك وكلاهما
متبع نعم هل يستفاد منه ان فى صورة تعيين الواقع لو اخرجت القرعة خلافه يتبع فيكون كالجعل الابتدائى او لا
بل الظاهر ان القرعة فى هذا المقام لا يخرج الا الواقع ويحتمل والظاهر من قرينة السؤال الثانى لان غرض السائل
من الاصابة والخطاء ابراز الواقع وعدمه لانه لو فرض حكم الله بخلاف ما كان معينا قبل القرعة فى الواقع لكان هذا
خطا فيكون قوله ع ليس بمخطئ انه لا يقع كذلك بل انه لا يخرج الا نفس الواقع مع احتمال ان يكون المراد فى الجواب تنبيه السائل
على ان اصابة الواقع والعدم لا دخل له فى الخطاء والصواب بل الميزان فى الصواب والخطاء حكم الله فكلما حكم به الله تعالى
هو الصواب ولا دخل لكون شئ معينا فى نظرنا فى ذلك فتامل وبعد ما تحصل ان حكم الله يكشف عن تعيين خلافه
وهل القرعة وظيفة الامام خاصة او يعمل كل احد يحتمل مقتضى اطلاق رواية بن حكيم الثانى وكذا ظاهر ما فى مرسلة ما
فى كلام ابن داود عن على ع وما فى صحيحة ابى بصير عن النبى صلى الله عليه وآله ومرسلة عاصم فى كلام زرارة للطيار ما
من قوم فوضوا امرهم الى الله ثم اقرعوا الا سهم المحق عموم جواز الاقراع لكل احد ودعوى ان رواية بن حكيم مسئولة كل
شئ غير القرعة وهذه الروايات لبيان اصابته ولا ينافى كون المقارعة عند الامام ويظهره مدفوعة بان ظاهر
النصوص مما لا يخفى على من لاحظها يابى عن ذلك وما فى الروايات من نقل فعل الائمة ع فى المقارعة ايضا دال على
جوازها لكل احد اذ ليس المقصود من نقل ذلك الا المتابعة والفعل كاصله وامكن ان يدعى ان غاية اعمال القرعة فى نظائر
تلك الواقعة وان غير كونه عند الامام ويدل على ذلك صريح صحيحة الفضيل بن يسار فى الممسوح قال فى اوله يقرع الامام
او المقرع الى ان قال ثم يقول الامام او المقرع اللهم انت الخ وهذا ظاهر فى عدم الاختصاص بالامام لانه لو كان المراد
ليس الاختصاص بامام الاصل بالخصوص بل الكلام فى كونه وظيفة النايب عموما وخصوصا فى حضوره او غيبته فلعل المراد
بالمقرع من كان ماذونا له فى ذلك فلا يدل على عموم الجواز واطلاق المفرد المحلى باللام غير ناهض بالعموم ان لم ينزل على

العهد وان لم يكن هناك معهود شخصي اذ يكفي في ذلك المعهود النوعي ويدل على ذلك ايضا صحيحة محمد بن عيسى في الشاة
الموطوءة مثلا صريحا بل ظاهرا ان المقرع غير الامام ويمكن الجواب عنه بان القرعة هنا مستحبة وقد مر الكلام على هذه
الرواية وان الطريق غير منحصر فيها في القرعة فلا يرد النقض بها على حكم القاعدة حيث تتعين والذي يقوى في النظر
القاصر بعد ملاحظة الروايات اختصاص امر القرعة بالوالي فان كان يمكن الرجوع فيه الى الامام فالاصل اختصاصه به
لانه مورد اكثر الاخبار وانها وان لم يدل على الاختصاص لكنها لا يدل على العموم فيقتصر على المتيقن ولما في
مرسلة ثعلبة في المولود قال يجلس الامام ويجلس عنده ناس وفي موثقة ابن مسكان وروايتي اسحق والسكوني كلها وما
في صحيحة معاوية بن عمار قال اقرع الوالي بينهم وما في صحيحة رواية يونس ولا يجوز ان يستخرجه احد الا الامام فان له كلاما
وقت القرعة يدعو به لا يعلمه سواه ولا يقتدر عليه غيره وما في صحيحة مرسلة حماد القرعة لا يكون الا للامام مضافا
الى ان اطلاق باقي الروايات موهون بعدم مسوقيتها لبيان المتصدي ونحوه ولو فرض فيه اطلاق فيقيده هذه الروايات
وفيها الصحيح والموثق وغيره ودعوى ان الصحيح غير صريح الدلالة والموثقة ايضا غير ناف لغير الوالي في الروايات الصريحة
خالية عن الجابر اذ لم يعهد من الاصحاب اشتراط القرعة بالامام حتى تنجبر مدفوعة اولا بان هذه النصوص وان لم يكن
صالحة للتقييد لكنها كافية في افادة التشكيك في التوهم في الاطلاق والاصل الاولي كاف في المنع عن غير المتيقن وثانيا
ان دلالة الصحيح والموثقة على التقييد والاختصاص ليس باضعف من دلالة الاطلاقات في التعميم وثالثا ان هذه الروايات
مروية في الكافي والتهذيب معللة بما علل معمولا بها في اصل الحكم فراجعها وهذا القدر كاف في الظن بالصدور وهو المعتمد في
العمل وتحقيق ذلك موكول الى محله مضافا الى ان القرعة في هذه المقامات متبعة للوضوح ومستلزمة لترتيب احكام
مخالفة للاصل والاصل عدم لحوقها الا بالمتيقن مع ان الغالب في المتنازعات كالبينة واليمين ونحو ذلك من الشائع
نحوه عند الحاكم فكذلك القرعة وبالجملة من اعطى النظر حقه في هذا المقام لا يشك في الاختصاص والذي داء ان الغالب
من الاصحاب بعض ذلك اذ لم يعهد منهم تعميم القرعة نعم كلامهم ايضا غير مقيد بخصوص الوالي في الموارد التي نقلناها
عنهم ومن هنا قد يتوهم الاطلاق لكنه غير دال على ذلك اذ الغالب في تلك الموارد المذكورة كونها عند الحاكم اذ لعلها
انها في باب التنازع والتداعي ولا احتياج في ذلك الى تقييدهم بكونه عند الامام وبالجملة التامل في النص والفتوى
يقضي بالاختصاص وللحاكم الشرعي ذلك مع غيبة الامام لعموم ادلة النيابة ولفظ الوالي ولفظ المقرع في صحيحة فضيل
لانه المتيقن من ذلك ولعموم ادلة نيابته ووكالته وللاجماع المحصل على ذلك ولاستلزام عدم جوازه من الحاكم التعطيل
في زمن الغيبة وهو مناف لاصل الغرض من شرع القرعة وبقي الكلام في جواز التوكيل وتعدد الحاكم ومقتضى عموم ادلة
الوكالة وجواز التوكيل في كثير مما هو من وظائف الحاكم جواز التوكيل في القرعة ايضا الا مع قيام الدليل على الاختصاص
كما لو كان مرتبطا بنفس الحكومة واحتمال ان الوكالة فيما لم يعلم غرض الشارع بصدوره من مباشر معين ومن هنا قد ثبت
انه وظيفة الامام ونائبه كالقضاء فلا وجه للوكالة مدفوع بان غاية ما ثبت اختصاص الحاكم وعدم جوازه مستقلا
غيره اما عدم جواز التوكيل فلا ولا اقل من الشك في تعلق الغرض بالخصوصية وعدمه وعموم ادلة الوكالة يجري في المقام
لاصالة عدم اعتبار الخصوصية مضافا الى ان عدم جواز التوكيل يوجب العسر والحرج لانه ايضا من الامور العامة البلوى
وما هو كذلك يجوز فيه التوكيل ويتضح ذلك في باب الوكالة ولو تعدد الحاكم ووكيله خصوصا وعموما فالنظر في القرعة
لعدول المسلمين لعموم والمؤمنون والمؤمنات بعضهم اولياء بعض وما في الخبر فقام رجل ثقة منهم بينهم فالقاه
وسياتي ولاية العدول ان شاء الله في باب الولايات لكن المتحول لا غاية على البرهان بجسمه لاستلزام عدم

جوازه التعطيل مع ان شرع القرعة لاجله وبقي البحث في امرين احدهما في لزوم القرعة وجوازه وفيه ما ان اولهما
ان القرعة هل هي عزيمة لا يجوز تركها او هي رخصة لا يجب نعم مورد القرعة على ما قررناه ما لم يكن هناك طريق شرعي وكان
من المشكلات فما كان فيه مخرج فليس فيه عزيمة ولو ورد في النص ايضا فالظاهر الاستحباب حينئذ امر الترجيح لا فرج
فما في رواية مروان من فضل ابي عبد الله في عتق ابي جعفر ثلث عبيده محمول على الندب اذ الثلث كلي متواطئ
الصدق على الافراد ومقتضاه التخيير كما في نظائره من الوصايا والنذر وان افتى جماعة من الاصحاب ايضا في المقام لكن هو
محل نظر والوجه واضح او محمول على كون الثلث معينا واقعا فرض الاستثناء وذلك مما لا مخرج له ظاهرا فيجب القرعة
واما لو كان من المشكلات فالاقوى لزوم القرعة وانها عزيمة لظاهر اغلب ما مر من النصوص فانها قريبة من الصراحة
في لزوم اعمال القرعة مع ان التوصل الى الواقع في اجراء الاحكام لازم مقدمة للاتيان بالمامور به فاللازم العمل بها
اذ الفرض انه غير مخطئ بنص الاخبار وانه كاشف عن الواقع او مثبت لما اراد الله ثبوته وهذه اعمالها بعد تعطيل في حكم
ومثله اثم قطعا مضافا الى ان مع تركها يلزم احد الامرين اما ترك الحكم والافتاء ولازمه الهرج والمرج والتعطيل
وهو من اقبح الفساد ومستلزم لتلف الاموال والنفوس وضياع الحقوق واما التهجم على احد الاحتمالين تشهيا وهو قول
بما لم يعلم ولا قام عليه دليل وهو مع قبح العقلي الناشئ من الترجيح من دون مرجح او ترجيح المرجوح والفساد المترتب عليه
من لزوم التهمة على الحاكم واثارة الفتنة لانه قضاء بغير حجة وبينة داخل تحت النواهي في الكتاب والسنة فلا مناص عن
لزوم العمل به مع ان التخيير ونحو ذلك لا يجري في بعض المقامات لتعدد الحاكم حتى يتخير ويتخير المتنازع عن اثارة فتنة ومنه
وذلك لمن تدبر واضح جدا وثانيهما ان بعد اعمال القرعة هل يجب العمل بها فلا ينبغي بعد ذلك الا مع العلم بالمخالفة
للواقع بمعنى انكشاف بعد ذلك بقطعي اخر لو انقدح مثل ذلك او لا يجب بل يجوز ترك العمل بها وهذا المقام منضح مما قررنا
سابقا فنقول ان لم يكن اصل الاعمال لازما كما في ثلث العبيد ونظائره فاذا اعمل فيه بالقرعة فالاصل بقاء التخيير وعدم
التعين مع احتمال ان يقال ان بعد تفويض الامر الى الله دل النص على خروج سهمه المحق فتغييره ابطال للحق ويمكن دعوى ان
كون الخارج محقا في هذا المقام لا ينافي كون غيره محقا لانه من افراد الكلي المتواطئ مع ان شموله للمقام لا يلزم فيه اصل الاعمال
مشكل ودعوى ان المخالفة نقض لعهد الله وهو حرام اذا الفرض ان المقارع يفوض امره اليه تعالى ويجعله الحكم في ذلك
وحكم الله لا ينقض ولا ريب ان في مثل هذا المقام يكره كراهة شديدة وفي التحريم نظر واما فيما يجب اعمال القرعة فظاهر
النصوص المتقدمة كافة لزوم ترتيب الاثار عليها بعد اعمالها وهي الحجة مع ان ظاهر اصحابنا الاجماع عليه في قسمة
الرداء واردها المتقاسمين بعد القرعة وهو مسئلة اخرى ولان وجوب الاعمال ليس الا للزوم ترتيب الاثار والا فلا
وجه للزومه اصلا مضافا الى انه لو لم يوجد بمقتضاها فاما ان يترك الواقعة بلا حكم لزمه التعطيل المحرم وان اخذ بخلاف
ما اوجبته القرعة لزم ترجيح المرجوح وان اعيدت القرعة مرة ثانية عاد الكلام السابق وترجيح العمل بالثاني على العمل
بالاول فاسد جدا فتعين العمل عليها بعد اعمالها وفي الروايات السابقة دلالة على لزوم العمل بعد الاعمال انما يكفينا
عن مؤنة الاستدلال في اكثارها القول والقال وثالثهما في بيان كيفية القرعة والذي يقتضيه النظر ان نقول لا ريب في
ان المراد بها في عرف المتشرعة العمل المعهود المتعارف الذي يبنى به الحقوق ويكشف به عن الواقع او تعيين احد الامور
وكلما يحصل به هذا الامر يصدق عليه انه قرعة فيشمله الاطلاقات ويجزي به والاصل عدم شرطية شيء اخر ولا اجمال
في معناه حتى يلتزم بالاخذ بالمتيقن في صورة الشك كما في العبادة المجملة في وجه وقد ورد في الكتاب العزيز بالقاء الاقلام
وورد في النصوص بالكتابة على السهم وبالخواتيم من الشركاء ومن الحاكم وغيره وبالكتابة على الرقاع وبالنوى وغير ذلك

ومن تتبع كلمة الاصحاب في الموارد التي عددناها في القرعة التي يطلع على تفاصيل كيفيتها وتذكر من احكامها جملة مما
تضمنته النصوص فنقول ان الظاهر اعتبار تفويض الامر الى الله تعالى في صحة القرعة بمعنى ان يوطن المتقارعون انفسهم
على تسليم ما امر به الله والطاعة حتى ينكشف لهم فلو اتفق ذلك منهم بتجربته ومن دون التفات الى الله تعالى بطلب البيان
فلا عبرة بذلك ويدل على ذلك المنساق من النصوص المأخوذ في الروايات وصرّح ببعض ذلك زرارة في جواب الطيار كما
عرفت والظاهر وجوب هذا التوكل والتفويض على اهل المقارعة عند تعيين القرعة مقدمة للواجب فان امتنعوا
عن ذلك اجبروا على اعمالها ويكفي كاشفا عن التفويض اخبارهم عن انفسهم بذلك ولا يسمع بعد القرعة دعوى احدهم
انه كان قصده التجربة عملا بالاطلاق النص والفتوى واستصحابا للحكم السابق نعم لو لم يكن هناك مدّع اخر فهو بصيرته
فله ان يقرع مرة ثانية وثالثة ويجب عليه فيما بينه وبين الله اختيار الواقع والظاهر اشتراط الدعاء ايضا لما في
رواية يونس من ان تكلّما وقت القرعة ودعاء وظاهره الشرطية ولو قلنا بالاجمال في معنى القرعة يجري الشرطية على
القاعدة في جميعه ولصحيحة الفضيل المسئولة المشتملة على الدعاء المخصوص الظاهرة في بيان اصل الكيفية والظاهر منه الجزئية
او الشرطية كما هو الظاهر والظاهر عدم القول بالفرق بعد ثبوت الوجوب ولصحيحة البصري في تعارض البينتين المشتملة
على استهام وعلى ثم بالدعاء المخصوص ومن المستبعد الاستهام من دون شرطية والظاهر عدم الفرق بينه وبين غيره والاجود
عدم اعتبار الدعاء المخصوص لاختلاف النصوص وبعد التخيير بل الظاهر دعاء بما يناسب مورد القرعة ولو اقتصر على
ما في صحيحة الفضيل الى قوله يختلفون ثم يطلب من الله بيان الواقع في ذلك المورد وما في صحيحة البصري لو كان التنازع في
الحقوق لكان احوط ويستحب حضور جماعة من المسلمين لما في رواية ثعلبة ويستحب دعائهم وطلبهم من الله تعالى اظهار الواقع
للمرسلة السابقة ولا يختص دعائهم بلفظ للاطلاق ويعتبر في القرعة انحصار الامر واشتباهه او بحسب حكم الشرع في اصحاب السهام
حتى يعمل بالقرعة ويخرج ما هو الواقع فمتى احتمل احتمال خارج عن ارباب الدعوى فلا بد من جعل سهم لذلك المحتمل
الخارج القابل للحكم عليه شرعا وقد دل على ذلك كلام زرارة في جواب الطيار مع وضوح وجهه في حد ذاته وفي استحباب
استقبال القبلة وجه قوي خصوصا لو ادرجناه تحت تفويض الامر الى الله او اثبتناه من عموم استحباب الاستقبال عند
الدعاء والدعاء مندوب ههنا بالخصوص وكذا الاستقبال ومن ذلك يعلم وجه اشتراط الطهارة او استحبابها بعد
ثبوت الدعاء وكذا في رجحان كونها في مكان شريف كمسجد ومشهد ونحو ذلك وزمان كذلك كيوم الجمعة والاعياد وهل يشترط
فيه قصد التقرب بناء على انه مامور به والاصل فيه ان يكون عبادة كما سيحقق ولظاهر الامر بالتفويض الى الله ولما يظهر
من استحباب الدعاء ونحو ذلك من الامور من عظم شأنها وكثرة الاعتناء بها وهو مما يؤيد كونه عبادة او لا عملا
بالاطلاق وصدق الاسم بدون النية وكونها من الاسباب التي جعلت للاثبات فلا يشترط فيها قصد التقرب
وجهان لا يبعد اعتبار قصد التقرب استحبابا فيه بالخصوص وان لم نأخذه شرطا في صحته ولو قيل بالشرطية ايضا لم يكن
بعيدا وظاهر صحيحة الفضيل اشتراط طرح السهمين المقصودين في سهام مبهمة واجالة السهام ولكن ظاهر الاصحاب
في المقامات عدم اعتبار ذلك بل يكتفون بكتابة نفس السهمين والسهام المقصودة فاما الاقتصار في ذلك على مورده
من المنسوخ او الحمل على الندب ولكل وجه وان كان الثاني وجه جيد والمتعارف عند الفقهاء الاقتراع بالكتابة على
الرقاع والاقتصار عليه اجود ولهم في ذلك طريقان معروفان ذكروهما في باب القسمة من اخراج اسم الشركاء على السهام
او اسم السهام على اسماء الشركاء ومن اراد التفصيل فليقف على ذلك في محله وفي اعتبار جعل الرقاع في ساتر من
شمع او طين كما ادعى انه المشهور في طريقة الفقهاء في المسائل لانه الاضبط واعرف في الجهالة الخالصة عن الريبة

ادعم

او عدمه عملا بالاطلاق وخلو اغلب الاخبار عنه وجهان اقربهما الثاني هذا هو الكلام فيما يمكن جعله عنوان
الضابط في الباب واما الكلام في تفاصيل الجزئيات فلا تقف على حدّ فعليك بالتتبع التام في كل مقام وما ذكرنا
في المبحث فيه خلاصة من كلامهم وسبيل الى الوصول لغاية مرامهم هذا تمام الكلام في المشتركات العامة وبالله التوفيق

عناوين ما يتعلق بالعبادات

عنوان

الاصل في كل مامور به ان يكون عبادة مفتقرة الى قصد التقرب
صادرة عن مباشرة بعينه غير ساقط بفعل غيره نظرا الى ان تعلق الوجوب يقتضي لزوم الامتثال والخروج عن العهدة
حذرا من العقاب فمتى ما اتى به بنفسه مع قصد التقرب الى المولى حصل الجزم بالبرائة عن التكليف بخلاف ما لو اتى
به بدون قصد التقرب او اتى به شخص اخر فيقع الشك في سقوط الواجب عن الذمة وعدمه والاستصحاب يقضي بالبقاء
الى ان يعلم المخرج مضافا الى ان المتبادر من اللفظ في العرف مضادا لذلك فان ظاهر قوله اغسل الثوب صدور الغسل عن
المخاطب لا انه المامور بالاتيان به فيكون هذا وشبهه يعلم المباشرة ونرى ان اهل العرف يذمون من اتى بغير قصد
امر المولى بل لا يفهمون من الخطاب بالفعل الا الاتيان امتثالا للامر اذ لا ترى ان الغالب في العرف عدم مدح صدور المامور
به عن غير المخاطب في عدم وجود ذم في ذلك فكيف تدعي اقتضاء العرف للمباشرة لانا نقول لا يخفى على من لاحظ
البصيرة ان ذلك للقرائن الخاصة في المقامات وغلبة كون المامور به في العرف توصليا بقصد حصوله في الخارج كيف
كان وبهذا الاعتبار لا يجعلون خصوص المخاطب قيدا بل يجعلونه موردا ولو اتفق مقام لم تقم قرينة على الارادة
معه فلا ريب انهم يحكمون من ظاهر الخطاب بالمباشرة بالمباشرة ولا ينافي ما ذكرناه ما ذكره الفقهاء في باب
الاجارة ونحوها من جواز اعطاء الاجير العمل لغيره من متعلقاته وتبعه ما لم يشترط المباشرة اذ لعل ذلك من جهة
جريان العادة في الاعمال وعدم الملازمة على ذلك كما حققنا ذلك في باب الاجارة ولو فرض عمل لم يجر العادة
باعطائه على غير الاجير وكان مورد الشك في الجواز والعدم فلا نسلم فتوى بهم بجواز التسليم الى الغير للاطلاق و
ذلك واضح نعم رجح الشيخ الوحيد الاستاد دام ظله ان المباشرة مورد لا قيد مقتضاه عدم لزومها ما لم يدل
عليها دليل من خارج والذي يعطيه التامل حقه حتى يتضح الامر فان الجزئية على محل القيد ونحوه شرطا القياد ونحوه
ما ذكرناه اقتضاء اللغة ذلك مضافا الى ملاحظة مفردات الامر بصيغته من هيئته ومادته فاصيبه باعتبار المباشرة
وما يتوهم من ما عسته من اعتبار قصد التقرب يندفع بان ظاهره في اللغة استحقاق تارك العقاب ولا يأتي بالمامور
به الا على قصد الطاعة وان لم يكن تاركا حقيقة لكن يعد تاركا حكما وبنائهم العقلاء باعتبارهم العقل ان لذلك
في الترك الحقيقي لعدم الاطاعة فكذلك في الترك الحكمي والقاعدة الشرعية ايضا على كون المامور به عبادة موقوفة
مضافا الى الاصل اللفظي والعقلي ولها وجوه منها قوله تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين حنفاء لا
ان الاية دلت على ان المكلفين ما امروا بشيء من الاشياء على ما هو مقتضى حذف المتعلق فانه من اسباب العموم
الا لاجل العبادة مع الاخلاص لحصر غاية الاوامر كلها على العبادة مع الاخلاص في الدين اي في القصد فانه المتبادر
في المقام فتحصل من هذه الاية كبرى كلية يندرج تحتها كل ما هو مشكوك في كونه عبادة وهو المدعى ودعوى
ان الضمير في امروا مجمل لم يتعين المراد منه وهو حقيقة في الثلثة وما فوق ولم يعلم شموله الا لطائفة من المكلفين مدفوع
برجوع الضمير الى اهل الكتاب كما يظهر من صدر الاية كان للمناقشة بان ثبوته في المشركين واهل الكتاب لا يقتضي ثبوته
عندنا مدفوعة من وجوه احدها ان الاصل عدم النسخ ومجرد العلم الاجمالي بوجود المنسوخات لا يوجب عدم جريان
الاصل في ذلك اذ ما لم يثبت النسخ في الحكم الخاص فالاصل عدمه وما نعلم وجوه المنسوخ اجمالا بين المشكوكات جمع

بمنزلة الشك في الحادث، فيعارض بمثله والمناقشات في هذه المقدمات واضحة الرد لا يعتنى بها وثانيها الاستصحاب
لا بمعنى استصحاب كلي الحكم حتى لا يثبت العموم ولا في خصوص المشكوك حتى يمنع بمنع وجوده في الشرايع السابقة ولا في كل شيء
وكل خطاب حتى يجاب بالقطع بوجود ما ليس يتعبدي في شرعهم بل المراد استصحاب لزوم العمل بالقاعدة المستفادة
من الاية يعني ان الاية لما افادت ان كل اوامرهم للتعبد مع علمنا بوجود التوصليات عندهم وارادة التخصيص عن ذلك
بعد حد افهم من الاية ارادة كون الضابط عندهم ذلك بمعنى ان اهل الكتاب كانوا بانين على حمل كل امر ورد عليهم
على التعبد وجوبا والاصل بقاء حكم هذه القاعدة او عدم ارتفاعها بما يدل على خلافها وثالثها ان مع قطع النظر
عن ذلك كله نقول ان العرف لا يفهم من ذكر هذه الاية الشريفة الا كون شرعنا مثل شرعهم في ذلك وليس المقصود
من نزول هذه الاية والاخبار عن طريقة اهل الكتاب في هذا المقام عرفا الا ارادة كون شرعنا مثلهم في ذلك و
ذلك واضح ورابعها ان قوله تعالى بعد ذلك وذلك دين القيمة يدل على ارادة استمرار هذه الطريقة ولزوم الاخذ بها
والبناء على التعبد في الاوامر وهو الحجة فاندفع الايراد من اصله وقد يقال انه لو كان المراد بالاية منع الاغراض في الاوامر
سوى التعبد والاخلاص لكان هذا موافقا لمذهب الاشاعرة المنكرين للحسن والقبح العقليين اللذين اهما شرعا
لا يستلزامها كون التعبد والاخلاص تابعا للاوامر غاية لها مع ان الحق ان الاوامر تابعة للحسن الذاتي وليس لمحض التعبد
وهذا الكلام فاسد لكون مساق الاية الانحصار في التعبد والاخلاص في مقابلة الشرك والكفر بمعنى ان الامر تعلق بالاخلاص
العبادة مع التوحيد دون الشرك لا انه تعلق لمحض التعبد لا للحسن الداعي اليه مضافا الى ان غاية ما يستفاد من ذلك
ان الاوامر للتعبد وذلك لا يستلزم كون التعبد لمحض الامر لان من الجائز كون التعبد بذلك المامور به لحسن فيه ذاتي
موجب للتعبد به وتعلق به الامر ايضا لغاية التعبد فانحصار الاوامر في التعبديات لا يدل على عدم الصفات الكامنة
الداعية لصدورها والاوامر في الافعال ولا ينافي كون التعبد بالعمل الحسن الذي كشف عنه الامر او علم قبل صدوره ايضا بلا
تمهل ولا يعارض الاية خصوص الاوامر الدالة على الخصوصيات كالغسل والمسح ونحو ذلك من جهة انها اتم من كونها عبادة
فيلزم من ذلك تقديم مقتضى هذه الاوامر الخاصة في الاعمية عن العبادة على عموم الاية في اثبات الاختصاص لما قررناه
من انه ليس خصوص الاوامر اعم من التعبد بل يتقريب ما ذكرناه ظهر انها ايضا يفيد التعبدية لغة وعرفا ولو سلم الاعمية
ولا ريب في ورود عموم الاية عليها عرفا وتقييدها الذلك كله اذ لا ريب ان المولى اذا امر عبده بالفعل مطلقا
بحسب الزمان مثلا فاض بالجواز في اي زمان كان ثم بعد ذلك قال كل ما امرتك به من هذه الاوامر انما هو يوم الجمعة فلا
ريب في تقديم هذا العام على تلك الخصوصيات المفيدة للاطلاق فتدبر واورد على الاية الشريفة بان جعل اللام
للغاية حتى يفيد انحصار الامر في التعبد غير ممكن لان قوله تعالى ويقيموا الصلوة ويؤتوا الزكوة معطوف على كلمة ليعبدوا
فيلزم ان يكون معناه ما امروا الا للعبادة ولاقامة الصلوة ولايتاء الزكوة وهما داخلان في العبادة فلا وجه
للعطف مع انه يلزم كون الاوامر محصورة لاقامة الصلوة والزكوة وجعلهما غاية لكافة الاوامر غير معقول فلا بد من
صرفه عن ظاهره وجعل اللام بمعنى الباء وارادة انهم ما امروا الا بان يعبدوا الله ويقيموا الصلوة ويؤتوا الزكوة
فيخرج الاية عن الدلالة وهو مدفوع بان ذكر بعض افراد المعطوف عليه بعبارة اخرى عطف الخاص على العام لمزيد
الخصوصية والاهتمام لا مانع عنه وذكر هذه الثلاثة في مقام الغاية لا يستلزم الانحصار بكل واحد حتى لا يكون
له معنى بل الظاهر الحصر على المجموع فيصير المعنى ان الاوامر غايتها هذه الثلاثة وحيث ان الاخيرين داخلان في التعبد
فيختص الغاية فيه بالمال وان تعدد لفظا وذلك مع ان جعل اللام بمعنى الباء ايضا يوجب ما ذكر من الحصر وداد الامر بالعبادة

يشمل

يشمل للصلوة والزكوة فلا وجه لذكرهما مضافا الى ان ذلك ايضا مثبت للمدعى اذ معناه ان المامور به ثلثة
وكلها تعبديات فليس مامور به غير العبادة مع انه لا بد ان يراد بالعبادة المامور بها الاعمال التي يتعبد بها والا
فالامر بالعبادة من دون ما يتعبد به غير معقول ولا يمكن ان يكون ذلك الصلوة والزكوة لظاهر المغايرة فتعين
المعنى ليس المامور به الا المتعبد بها والصلوة والزكوة وهي عين المدعى اذ ليس المقصود عدم كون المامور به مطلوبا
وهو مفاد هذا الحصر الا ما خرج بالدليل واورد ايضا بان الحصر انما هو في الاخلاص وعدم الشرك لا في جهة
التعبدية والتوصلية بمعنى ان المراد لم يتعلق بهم امر الا للعبادة مع الاخلاص دون الشرك لا انه لم يتعلق امر توصلي
ويندفع بانه لو كان هناك امر توصلي فلازمه جواز الاتيان به ولو من دون اخلاص اذ المقصود الحصول كيف كان و
المفروض ان الاية نفت ذلك وحصرت الغرض في طلب الاخلاص وهو مناف لوجود الامر التوصلي بظاهره نعم قد يناقش في
القطع بوجود التوصليات بالاجماع والضرورة يمنع العمل بظاهر الاية فاما ان الحصر ليس بمطلق او مخصص بغير التوصليات
وكلاهما لا يمكن المصير اليه لان مساق الاية الحصر المطلق ولا يمكن جعل ذلك اضافيا واخراج التوصليات تخصيص للاكثر
فلا بد من حمل كلمة ليعبدوا على التعبد بالمعنى الاعم اي سواء كان بلا واسطة او معها فالتوصليات ايضا داخلة فيه
فيخرج عن الدلالة والجواب عن ذلك بمنع كون ذلك تخصيصا وانما هو تقييد بجنس وان كان الخارج اكثر من الداخل
مضافا الى ان حمل يعبدوا على هذا المعنى مناف لسياق الاية منافاة واضحة بعيد عن الفهم غاية البعد مناف لقوله تعالى
مخلصين له الدين كل المنافاة فحمل ذلك على معناه واخراج التوصليات بالتقييد وكون التخصيص هنا مبنيا على الانواع
دون الافراد والتعبد نوع ليس باقل من التوصلي مع انه الظاهر من الاية بحسب السياق واولى والبحث في التوصلي مجال
واسع ومنها قوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم بتقريب ان الاطاعة اتيان المامور به على قصد الطاعة
والانقياد وذلك واجب بمنطوق الاية فكل امر صدر من الشارع يجب فيه الاطاعة بمعنى الاخلاص وهو المدعى و
ان الاطاعة معناه الاتيان بالمامور به في الجملة لا معنى الاتيان بالاخلاص يابى عنه العرف والذوق السليم كما ان القول
بان الاطاعة الاتيان به على وجه ان تعبديا فتعبديا وان توصليا فتوصليا ساقط جدا نظرا الى ان المراد ليس هناك
بهيئة الامر في اثبات ذلك حتى يقال انه معلق على معلوم بنحو الامر بل الاستدلال انما هو بمادة الاطاعة وهي
للتعبد بظاهرها بمعنى ان الامر وان كان اعم لكن قوله يجب الاطاعة يفيد قصد الامتثال فالبحث في الحقيقة في ان
الاطاعة هل هي الاتيان بالاخلاص او الاعم لا ريب ان الظاهر منها الاول فيكون الامر بالاطاعة على هذا الفرض مثبتا
لوجوب قصد الاخلاص فلا وجه للترديد بالتعبدي والتوصلي وهذا نظير ما سياتي ان شاء الله في عنوان المعاملات
في اصالة اللزوم ان اوفوا بالعقود معناه العمل بمقتضاها دائما فيفيد اللزوم وسيتحقق ان مادة الوفاء معناه الا
فاذا امر بها فقد امر باللزوم اي ابقائه على حاله وعدم فسخه وكذلك فيما نحن فيه متى ما كان معنى الاطاعة الانقياد والتعبد
يفهم لغة وعرفا فالامر به امر بالاخلاص في كل امر وهو المدعى وخروج النواهي عن ذلك غير قادح لو سلم حصول الامتثال
بمجرد الترك لقيام الدليل عليه ولا يلزم خروج الاكثر لقلة النواهي في جنب الاوامر جدا ولو حمل اطيعوا على خلاف
ظاهره لا يلزم حمله على القدر المشترك بين التعبد والتوصل اي الاتيان مطلقا لوجود المجاز القريب وهو لفظ في
الهيئة وارادة قصد التقرب من المادة اعم من الوجوب والندب فيكون الاول في الاوامر والثاني في النواهي والحاصل
لا دليل على ارتكاب خلاف الظاهر هنا ابدا كما ان معارضة الاوامر الخاصة مع عمومها ايضا ممنوع لانها ايضا ظاهرة
في التعبد ومع تسليم الاعمية فعموم الاية وارد عليها كما مر نظيره وتحقيقه في الاية السابقة نعم يمكن ان يقال ان هذه

على فرض التمامية يثبت وجوب قصد التقرب مستقلا لا شرطا والمدعى اثبات كون المامور به مفتقرا الى قصد التقرب
ويندفع بانه متى ما ثبت الوجوب ثبت الشرطية بعدم القول بالفصل وما ينقل عن المرتضى غير محقق او غير قادح ومنها
الاخبار كلا عمل الا بنية ولكل امرء ما نوى وانما الاعمال بالنيات بتقريب ان نفي العمل من دون نية التقرب نفي للصحة
يترتب عليه الاثر من سقوط الامر وهو معنى الشرطية وبذلك يثبتا انه عبادة ولو حمل على نفي الذات ان العمل الغير
له معنى شرعي وقد يرى ان العمل يتحقق من دون نية الاخلاص فلا وجه لنفي الذات وان اريد من النية القصد الشعوري فهو
ليس وظيفة الشارع بل في الفاعل المختار وليس لغرض ينفع وجوه الرواية ودعوى الاجمال كما صدر عن بعضهم ساقط
جدا اذ نفي الصحة اقرب المجازات بل يمكن دعوى انه لا ينساق الى الذهن من هذه التراكيب الا ذلك ومجرد الاستعمال في
بعض المقامات في نفي الكمال غير قادح وما يقال ان الاعمال التوصلية يصح من دون قصد التقرب واللازم منه التزام
تخصيص الاكثر وهو قبيح فلا بد اما من الحمل على نفي الثواب ونفي الكمال او ارادة العبادة من العمل فلا ينفع في مقام الاستدلال
فقد عرفت الجواب عن ذلك فيما مر مع ان نوع العبادة ليس باقل من نوع التوصلي مضافا الى ان مثل هذا التخصيص غير عزيز
والحمل على تلك المجازات بعد من ذلك بعد التامل التام وهذا المقدار من التقريب كاف في التمسك بالرواية على ما هو
طريقة الفقهاء خلفا وسلفا الاستدلال في العبادات على اشتراط النية بهذه الروايات يكشف عن كونها دالة على المدعى
ودون علمهم جابر للدلالة كما انه جابر للسند تحقيقه ليس من وظيفة المقام والاشارة اليه اجمالا ان عملهم كاشف عن
وجود قرينة مفهمة او معينة ونحو ذلك واما الان المناط في فهم الخطابات على الظنون وعمل الاصحاب بمسكابة في
فتاويهم من اقوى الامور المحصلة للظن بالموضوع المستنبط ومعنى التركيب وتفصيل البحث محتاج الى اطناب والكلام
فيه في الاصول ومثل هذه الشبهة لا يعتنى بها في مقابلة ما ذكر فتدبر وقد اتضح من ذلك اشتراط النية في كل ما هو مامور به الا ان
يعلم الخلاف **عنوان** اذا ثبت ان كل عبادة مشروطة بالنية فلها مباحث سارية في ابواب العبادات قد بلغنا
الكلام فيه في شرحنا على النافع المسمى بالحياض المترعة في بيان الطهارات والصلوة وتندرج هنا المباحث المشتركة
في الكل ليجعل قانونا كليا كسائر مباحث الكتاب ومن اراد البحث عن الخصوصيات فليرجع الى كلمة الاصحاب على ما
يقتضيه كل باب فنقول ان ههنا مباحث عديدة احدها ان النية ليس المراد به قصد الفعل اذ لا يصدر من المختار فعل
الا بقصد وشعور الى الفعل بل المراد من النية المامور بها المعتبرة في العمل انما هو قصد الاخلاص في العبودية والتقرب لكن
البحث في ان ذلك هو الداعي او الاخطار بالبال بمعنى ان العبادة يعتبر فيها ان يتخيل المكلف في ذهنه اني اصلي هذا
الفعل مثلا تقربا الى الله تعالى ويقصد هذا الامر او لا يحتاج الى هذا التصور الذهني بل كون الداعي له الى ذلك قصد
التقرب كاف في ذلك وهذا هو النزاع المعروف في كلامهم وعبارات قدماء الاصحاب في تعريفها بانه من المقارنة
والاستدامة الحكمية ونحو ذلك كلها مبنية على الاخطار بالبال لكن جماعة من المتاخرين ممن قاربنا بنوا على
كفاية الداعي وهو المتجه فنقول ان الوجدان والعيان يحكم بعدم صدور الفعل عن الفاعل المختار الا بداع يوجب
قصده الميل الى العمل وهو الغاية التي يعمل لاجلها ولا يلزم حضورها بالبال في كل حال لغلبة الواردات القلبية
وكثرة الشئون النفسية كما علته لمذاق وهو المشاهد في الافعال والاطوار ومن المعلوم ان نية العبادة المامور بها
هو جعل المكلف ذلك الداعي اطاعة المولى وحصول القرب او الزلفى وليس له غير ذلك من الدواعي وان كان حصوله مشكلا الا
في العبادات لكونه خلاف مقتضى النفس المعودة في العادات ولكن الاخطار بالقلب حال الشروع او في الجميع غير
مستلزم لحصوله ولا كاشف عن وصوله كما ان اخطار غيره بالبال لو في الجميع لا حول لا يقدح في ثبوته والوجه فيه ان

منبع الرواعي انما هو اذ فان للقلب لسامع باحدهما دعوة الله الى دار النعيم الموجب لصدور الاطاعة لنيل الغاية
وبالاخرى دعوة الشيطان الى الجحيم الباعث على الاتيان لغير وجه الرحمن وهما امران سريان كما يشهد به الخبر المعروف ان
الريا اخفى من دبيب النملة وخفائهما يستلزم خفاء مقابلها ايضا وذلك لوجود الالواح الحمالية المنقشة فيها صور
الملذات الحسية والنزغات النفسية تحت غطاء القلب الشاغلة عن حقيقتها وبروز المسكن فيها فيعرض التسويل
والتدليس فيها باين المحسوس يخفى على الانسان ما هو كامن في نقطة القلب فتارة يتخيل التقرب الى الله بالخيال و
الخواطر واخرى لشدة الخلط يتخير الى الوسواس وثالثة يتوهم الصدق من غير شعور وانما الناقد البصير المجاهد الخبير يطلع
على الوفاء والخلف بالاطراد والتخلف عن اولة الاعمال ومراقبة الاحوال بحسب الخلوة والحضور والازمنة والامكنة
فان ادرك عن نفسه الاخلاص فنعم المفرد المناص ولا يضره عدم الشعور به عند الشروع فانه لكمونه في القلب كالروح في الجسد
وهو المراد من التلبس بالنية الحاصل بارتفاع دواعي الجهل عن نظر الفؤاد والتفاته الى الصدق والسداد وقد علم ان الداعي
امر واقعي وليس مجرد الخيال والاخطار بالبال بل الحق امتناع ذلك بعد الشروع في الاقوال والافعال لعدم صدورها
الا عن تصور وشعور وادراك وحضور كالعبد المشتغل على السئول والجواب لقيام مقام الخطاب بين يدي المولى بانواع
الخوف والرجاء حيث لا يلتفت الى الغاية المقصودة اصلا وان كان بعد مراجعة القلب يعرف الداعي اليه والغرض منه
وذلك الامر يتصور الاعمال والاقوال المخطرة بالبال التفاتا الى لوح الخيال وينكشف بعروض المنافيات وتبدل
الاوقات وهذا الوجدان دائم حقيقة كالروح في البدن ولو عند الذهول او خطور غيره بعد الدخول ما لم ينشأ المنافي
من طرف المقابل ولا يفرق ح بين المخطر والذاهل وهكذا الكلام في كل عمل مع غاية المقصودة في بدايته وعليه طريقة العباد
في امر المعاش والمعاد وليس مصب الادلة في نية الا هذه الطريقة لصدق الامتثال بقصد الامتثال بالداعي المعين وان لم يخطر
بالبال وهذه المسئلة في تحقق معنى الداعي والنية قد اشتبهت على كثير من الناظرين في المقام لكثرة تشويش العبارة و
التعبيرات في بيان المدعى وبعبارة واضحة الداعي عن كون القوة العاقلة المدركة التي تلاحظ الاغراض وتبعث البدن
على الاتيان بمقدماته واسبابه بانية على غرض التقرب والزلفى في اتيان العبادة لا على غرض اخر والاخطار بالبال
عبارة عن استحضار هذا العلم ايضا في القلب حتى يحصل العلم بهذا العلم عند العمل ولم يعمل من ادلة النية لغير داعي ذلك
لانه خلاف ما جرت عليه عادة الناس في اعمالهم فانا لم نجد احدا عند شرائه اللحم لاهله ان يتصور في ذهنه اني اشتري
هذا اللحم لعيالي ليأكلوه ويسلموا من الم الجوع ويتخذ مني من وجوب الانفاق مع انه معلوم انه لو سئل عن الداعي الى شراء
اللحم لاجاب ان السبب هذا لا شيء اخر فتدبر جدا وثانيها انه لا يلزم التلفظ بالنية في شيء من المقامات لعدم دليل
على وجوبه وقد عرفت ان ادلة النية غير دالة على ذلك وما ورد في باب الحج من التلفظ عند المناسك كقوله اللهم
اني احرمت ونحوه وذكره الفقهاء في كتبهم الفقهية فاما هو لازم خارجي دل عليه الدليل او مستحب كما هو الظاهر وهو
امر زائد على حقيقة النية المبحوث عنها ومن هنا يعلم ان التلفظ بها في سائر العبادات ما لم يقم عليه دليل موجب للتشريع
لو اتى به بقصد الاستحباب بدعة فهو لاغ واما الاخطار بالبال فقد عرفت انه قد اعتبره جماعة من القدماء فان
ارادوا ان معنى النية ذلك فقد عرفت ان التحقيق خلافه وان ارادوا لزومه تعبدا وهو شيء زائد على الداعي المعتبر
فلعل الوجه ان الداعي لما كان امرا خفيا لا يتميز غالبا وانما يتفطن اصحاب الاذهان السليمة والمجاهدات فاللازم اعتبار
امر واضح يبتني عليه الحكم ويتصف العمل بالصحة والفساد معه وهو الاخطار بالبال فيكون معنى كلامهم انه مع كون الداعي
التقرب لا بد من تصوره ايضا حتى يسلم على الثواب ويتضح عن غيره لان مجرد الاخطار نية وان لم يكن المخطر بالبال هو

عبارة

الداعي اذ القول به مناف لادلة النية وهذا وجه جيد مع انه يمكن ايضا ان يقال ان ما ورد في باب الحج وغيره من الروايات
في كيفية النية من القصد والشروع في العبادة ايضا يرشد الى استحضار الداعي عند العمل مضافا الى انه المتعين المبين
العبادة وغيرها فلا اهتمام بشانها ازيد من غيرها مضافا الى الاجماع المحكي عن المنتهى في الصلوة ودوران العلل في
وقت رفع اليدين في التكبيرات احضار النية واقبال القلب على ما قال وقصد ولا ريب ان ملاحظة هذه الوجوه
مع فتوى اساطين الاصحاب مما يؤيد اعتبار الاخطار بعينه لا هو احوط ان لم يكن اولى بل اقوى وقال الشهيد الثاني على
القول بالداعي لا ريب ان استدامته حقيقة والعمل متلبس به من ابتدائه الى آخره الا ان يتبدل الداعي بداع آخر غير
قصد التقرب ونحوه وذلك كلام آخر والفرض ان الداعي موجود دائما حقيقة ولا يمكن صدور الفعل من دون داع
لانه احد اجزاء العلة التامة وبانتفائه ينتفي المعلول فهو مستديم حقيقة مقارن لاول جزء من العمل ووسطه و
آخره واما على القول بالاخطار واعتباره فقضية الاصل فيه ايضا اعتبار دوامه واستمراره لاعتبار تلبس العمل به
والعمل اسم للمجموع لكنهم لما رأوا ان ذلك غير ممكن في جميع الاطوار لضرورة الذهول في البين اذ ما جعل الله لرجل
من قلبين في جوفه لم يوجبوا ذلك وابدلوا عنه بالمقارنة لاول جزء من اجزاء العمل اذ المتقدم عليه يكون عزما والمتاخر عنه
موجب لخلو بعض الاجزاء عنه حقيقة وحكما مع ان الظاهر من ادلة النية اعتبارها ابتداء والتلبس بها حال الفعل وغيره
الاستمرار الحكمي الى الفراغ والمراد به كما عن جماعة عدم نية ما ينافيها وفسره الشهيد في ذكرى بالعزم على مقتضاها بمعنى ان
كلما يلتفت اليه يعزم على ذلك القصد الاول اتيانا بالميسور والفرق بينه وبين الاستدامة الفعلية واضح فلا
وجه للتردد فانه التزام بالحقيقة والثمرة تظهر في حال الذهول عنه وحيث ان الاخطار على ما ذكرنا مستند الى الوجوه
الماضية وهي لا تقتضي ازيد من اعتباره في اول العمل فيقتصر عليه ونفسر الاستدامة بعدم قصد المنافي كما عليه
الاكثر وهذا هو الاوفق بالقواعد وحيث ان عدم لزوم استمرار الاخطار للعسر والحرج فلذلك لا نعتبره في الاذكار
والاعمال المترتبة والتعقيبات ونحو ذلك ويكفي فيها الداعي والخطور في اولها ولا يحتاج في اول كل ذكر وتعقيب
الاخطار بالبال قال الشهيد في عد وتجري نية الاعمال متصلة في اولها ولا يحتاج الى تجديد نية وان كان كل واحد
منها مباينا لصاحبه كالتعقيب والسنة قاضية بذلك وقد جعل جماعة من المتاخرين امثال هذه الاشياء ردا
على المتقدمين القائلين بالاخطار والمخلص عنه واضح ورابعها ان مدار اعتبار معنى الاخلاص لا ريب ان قصد الرياء
بمعنى ان يكون المقصود منه التقرب الى غير الله تبارك وتعالى للتوصل الى الاغراض النفسانية مناف له مبطل للعبادة
لانتفاء شرطها وحكي عن المرتضى ره اسقاط الثواب بالرياء ولم يوجب الاعادة وهو شاذ وتمام الكلام في الفروع واما
غير الرياء فالغايات متعددة آ التعبد لله تعالى خالصا عن جميع الشوائب والضمائم وب قصد قربه تعالى والارتباط بالحضرة
القدسية ومعناه باللسان الواضح تعرية النفس عن النقائص والادناس وارادة ترقيها الى مدارج مراتب التجرد والتطهر
عن التعلقات المعنوية ولا طريق لذلك الا الثبات في طاعة الحضرة الاحدية والى هذا المقام يشير الامام بالحق علي
امير المؤمنين عليه السلم وخلق الانسان ذا نفس ناطقة ان زكيها بالعلم والعمل فقد شابهت اوائل جواهر عللها واذا اعتدل
مزاجها وفارقت الاضداد فقد شارك بها السبع الشداد وهذا هو المعنى الذي يقصده ارباب المجاهدة وبه كونهم
اهلا للعبادة قال الشهيد في القواعد هو اكمل مراتب الاخلاص واليه الاشارة بقوله ما عبدتك طمعا في جنتك ولا خوفا
من نارك ولكن وجدتك اهلا للعبادة فعبدتك ج كون العبد اهلا للخدمة وهو قريب من الثالث و د المالكية
او المملوكية نفسه وهما يتقربان بما مر وه الحياء منه تعالى وهو غرض مقصود وفي الخبر استحيوا من الله حق الحياء و اعبد الله

فكانك

كانك تراه فان لم تكن تراه فانه يراك وعن علي في جواب ذعلب اليماني انا لا اعبد من لا اراه وهذه مرتبة اهل اليقين و المحبة ز
فان المحب يعبد محبوبه ولا محبوب الا الله تبارك وتعالى لان كل كمال منه ومنه وهذه مرتبة المشتاقين ح لطلب رضاه تعالى الموجب
للنجاة في الدين والدنيا وهذه مرتبة المخلصين ط الشكر نعمه واستجلابا للمزيد ي طلبا لعلو المرتبة وحذرا من سلب فعلها
الموجب لسلب النعم وهذه مرتبة الصادقين والمصلحين يا فعلها تعظيما ومهابة وانقيادا واجابة وهذه مرتبة الخاشعين
يب فعلها طلبا للعفو عنه واعتذارا عما وقع من التفريط في جنبه تعالى وهذه مرتبة الراغبين والتائبين يج ملاحظة الفوز
بالثواب والخلاص عن العقاب وهذه مرتبة الاجراء والناقصين في الرتبة واللائذين في الهمة وهذه الغايات لا باس بقصدها
وحكي عن ابن طاوس البطلان بقصد الاخير وقال الشهيد في عد واما غاية الثواب والعقاب فقد قطع الاصحاب بكون العبادة
فاسدة بقصدها ولعله لما فاته التعظيم وكونه معاوضة والعبادة غير ذلك وللدعاء السابق في الغاية الثالثة ويرد
لزوم العسر الشديد والحرج لو كلف المتقين ايه ويرد ظواهر عادل على الوعد والوعيد المستفاد منه جعلهما غاية وما دل
على الدعاء رغبا ورهبا وخوفا وطمعا وصدق الامتثال عرفا ولا ريب ان التخليص عن هذه الاغراض عزيز الوجود بل لا يناله الا
الافذاذ في العباد ولعل مراد الشهيد ره قصدهما من دون قصد التقرب الى الله بل يكون الغرض محض ترتب الثواب والتخلص من
المهلكة من دون انبعاث في النفس الى العبادة والتقرب ولا ريب انه كذلك فان مرادنا بالصحيح قصد التقرب ليترتب عليه هذه الاثار
بمعنى انه يريد التقرب الى الله ثم الجنة والنار لا الامر اخر واما قصد حصول الجنة واندفاع العقاب بهذا العمل من دون ارادة التقرب
الى الله فذلك مفسد جزما وخامسها في احكام الضمائم والمنافيات الطارية في الاثناء لو ضم مملوكا في النية الى المالك الاصلي
متعددا كان او واحدا فاما ان يجعل المجموع المركب غاية وداعيا الى العمل او يجعل الخالق اصليا والمخلوق تبعيا او بالعكس او
او يجعل كلا منهما علة مستقلة فعلى الاول يبطل العبادة لعدم الاخلاص ولا الاختصاص في استقلال وتجرد العزم ولصدق نواهي
الرياء عليه وسلب كونه لله عنه وعلى الثاني فالذي يقوى في النظر الصحة لان العلة التامة النية الى الخالق وبه يتحقق العمل مع
وجود اجزائها الاخر ويصدق عليه الاخلاص ولا يصدق عليه الرياء والانفراد من الحصر باتباعه وجه الله كونه السبب المستقل
ولا ينافيه التوابع وعلى الثالث يبطل ايضا والوجه يتضح من القسم الاول وعلى الرابع اشكال من ابتناء الفعل للخالق لو فرض
عدم غيره ايضا ومن تدافعهما وتساقطهما المفيد الاولوية فكانه بلا نية وقوة الاختصاص المذكور في الادلة الشرعية والاقوى
البطلان وملاحظة النار والجنة مع التقرب ايضا ينقسم بالاقسام ويجيء فيه الاحكام السابقة وقد اشرنا الى ذلك في
الغايات ولو نوى اللوازم للعمل كالتبرد ونحوه في الوضوء من تنظيف غيره وفي عد فيه وجهان من ان نيته كعدمها للزوم
للعمل المحالة ولانه يحصل فيه معنى الاخلاص والحق انقسام ذلك ايضا الى الاقسام السابقة والكلام الكلام ومن هذا الباب
ضم ملازمة الغريم الى القربة في الطواف والسعي والوقوف ونحو ذلك ولا يضر مجرد حصول المسرة عند حضور الناس في اثناء
عمله كما لا يضر خطور بعض الامور بالقلب بطريق الوسواس وحديث النفس وفي النصوص دلالة على ذلك ولو ضم ما ليس
بلازم وليس بمناف كقصد الكون في الدار مع الصلوة وقصد الخروج الى السوق مع القربة في الوضوء ونحو ذلك فان قصد
مشروعية العبادة لهذا الشيء المنوي فقد شرع وابطل وان قصد ذلك من نيته فيمكن القول بالبطلان لمجرد الاشتغال بما
لا يحتاج اليه والاقوى ملاحظة ما مر من الاقسام والاحكام فان ضابط مسئلة الضمائم ما ذكرناه واما المنافي فلو نوى
عملا مقطوعا كنصف وضوء وصلوة ونحو ذلك بطل لعدم النية الى المامور به ولا ينفع بعد ذلك اتمامه ولو نوى القطع
في الابتداء بمعنى انه نوى العبادة ونوى انه يقطعها ولا ياتي بها فكذلك في البطلان ويؤول الى نية المقطوع وكذا لو نوى
القاطع ابتداء كما لو نوى في اول الوضوء والصلوة ويحدث في اثنائهما والوجه واضح مما مر ولو نوى شيئا من ذلك بعد

الفراغ من العمل فلا يبطل قولا واحدا ولو نوى في اثناء العمل الخروج عنه فعن جماعة البطلان وعن اخرين العدم وكذا لو نوى
انه سيخرج فمن المتاخرين من ابطل به ومن السابقين من لم يبطل ومنهم من تردد ولو شك في انه يخرج ام لا فتردد بعضهم وابطل
اخرون وصححه ثالث ومنهم من فرع في هذه الفروع بين كون النية جزءا او شرطا والعبادة اسما للصحيح او الاعم فابطل على
الاول منهما دون الثاني وفي نية القاطع كالحدث والتكلم في الصلوة قول بالبطلان وقول بالعدم وقول بالتفصيل بين
القواطع ولو نوى انه خارج عن العبادة فابطله في المختلف ووافقه اخرون وبتعليق الخروج بامر متفق الوجود كنية الخروج
على ما نصوا عليه والتردد فيه كالتردد فيه ولو علق على محال نصوا على عدم البطلان ولو علق على ممكن فقيل بالبطلان
وقيل بالصحة وقيل بانه ان حصل بطل والا فلا وقيل بانه لو علق على مستبعد الوقوع صح وفي المساوي والراجح يبطل
هذا صور المنافيات في النية عرضنا من هذه الاقوال تنقيح هذا المباحث فانا قد استوفينا الكلام فيه في الفروع خصوصا
في نية الصلوة من ارادها فليرجع الى شرحنا على النافع والغرض هنا بيان الضابط فنقول ان النية ان جعلناها الداعي على
غاية لا ينفك العمل به فنقول نعم لا يلزم كون ذلك التبرد فقد ينقلب الداعي ويتبدل او يستمر العمل على حاله للزوم غاية
~~لا ينفك العمل به ونقول نعم لا يلزم كون ذلك التبرد فقد ينقلب الداعي ويتبدل ويستمر العمل~~ ما في وجوده والمستفاد
من ادلة النية كون الداعي التقرب الى اخره فكانه متى تبدل بغيره كان باطلا لعدم وجود ما اعتبره الشارع غاية فكذا لو ارتفع اصل
الداعي لا ينفك العمل ولا يمكن الاستمرار فما دام المكلف مستمرا على العمل فالداعي موجود سواء عزم الخروج او انه خارج او تردد
او قصد المنافي من حينه او بعده او علق على ممكن او محال والموجود اذ استمراره على القراءة او الغسل مثلا كاشف عن بقاء الداعي
وهذه كلها الصور لا تزيل العلة ولا يقدح في الامتثال ودعوى ان المتبادر من ادلة النية ما لم يكن ذلك فيه فمنوع
اذ الظاهر منها بقاؤها وقد علمنا انه باق قطعا ولم يتبدل كما هو المفروض ولم ينقطع جزما لدلالة الاثر على المؤثر فالمشكل
الحقيقة موجوده في الداعي وما عداه تخيلات لا يحتاج الى استصحاب ونحو ذلك والقول بان الاستدامة غير معتبرة ولو عرض
احد هذه المنافيات بحيث رفع الداعي ووقف من العمل فان كان من الاعمال المعتبرة فيها الاتصال والموالاة والهيئة
المجموعية فمتى فاتت بطلت وان لم يكن من ذلك القبيل فمتى ما عاد الداعي المقصود اي التقرب واشتغل بالعمل صح من دون
كلام ودعوى ان الجزء السابق قد انقطع عن اللاحق انما يسلم لو كان هناك الفصل مبطلا ولو لم يكن مما اعتبر فيه الاتصال
فلم يبطل حتى ينقطع فلو غسل راسه في الغسل فنوى بعد ذلك اني لا اغتسل بعد ذلك ثم بعد مدة طويلة عرض له الداعي
ونحو الله فقام يغسل يمينه وشماله صح على ما حققناه من دون كلام وكذلك في الوضوء قبل فوت الموالاة وفي الصلوة
قبل طول الفصل المخل بالهيئة ونظائر ذلك في اعمال الحج واضحة جدا واما على القول بالاخطار فالظاهر ان هذه الفروع
والاقوال كلها مبنية عليه وقد عرفت انا لو اعتبرناه كما قويناه انما نعتبره في اول العمل ولا نعتبر ازيد من ذلك المقام من الوجوه
الدالة عليه ولا نعتبر عدم العزم على المنافي والعزم على البقاء ونحو ذلك فعندنا انه لا يبطل بهذه الفروض الا بارتفاع الداعي
الموجب لتعطيل العمل بفصل مخل او انقلاب الداعي من التقرب الى غيره وهذا هو الضابط في هذا الباب فاكثر الابحاث مما لا
يكاد يلتئم في هذا المقام فعليك بالتامل التام ولو نوى جزءا من اجزاء العمل لغيره او خارجا عن العمل وقصد عبثا او لامر خارج
فهو خارج عن العبادة لعدم كون نية التقرب فان كان العمل مما يبطل بمثل ذلك الفاصل بطل والا فاتى بذلك الجزء مرة
ثانية لا اصل العمل وهنا يعلم ان من قصد الرياء بجزء من اجزائه عبادته بطل ذلك الجزء ويعيده مرة اخرى لا الاخلاص ويصح عمله
فتدبر فان المقام من مزال الاقدام للاعلام وسادسها انه يعتبر في النية تعيين المنوي شخصا او مميزا له من جنسه
ونوعه وصنفه وشخصه وتوضيحه انه لو كان ذلك العمل الصادر من المكلف بالنسبة الى الواقع لا يحتمل الا مثل كونه اداء

او قضاء منذورا او واجبا اصالة او نيابة ظهرا او عصرا ونحو ذلك من الامور المحتملة ويجري هذا الاحتمال في كثير من
العبادات بل كلها فانه قابلة للصدور على وجوه كثيرة وانواع واصناف واشخاص فاذا كان كذلك فلا بد من توجه القصد
للمكلف الى احد هذه الامور بعينه بحيث يتعين ولا يمكن صرفه الى شيء اخر فلو لم يعين كذلك بطل سواء اطلق او قصد المردد
بين المحتملات والوجه في ذلك ان بعد حصول لا يجب على الاثنين جزما لانه واحد ولا على واحد بعينه لانه ترجيح من دون
مرجح ولا على واحد مردد لان المردد ليس مامورا به وانما المكلف بالخصوصيات والعنوانات التي تعلق بها التكليف وليس
غرضي من الخصوصيات الاشخاص بل خصوصية تعلق به الخطاب وانما البحث فيما يحصل به التعيين فنقول قد يحصل
التعيين بخلو ذهن المكلف عن الاحتمال الاخر بسهو او جهل او لا يخطر بباله الا صورة واحدة فيأتي بها ولا التفات الى ذهنه الى تعدد
الاحتمال التي في الاتيان مع حضورها في الذهن وربما يتخيل ان التعيين شرعا كاف ان لم يتعين للمكلف بمعنى انه ينصرف الى الواقع
والنية تعينه وهو بعيد لان المكلف يحتمل ان يريد خلاف ما هو المعين في الواقع عمدا عصيانا مثلا له ان ينوي في شهر
رمضان ان صومي في هذا اليوم لا اريد لشهر رمضان بل اريد صوم نذر او صوم نيابة عن اخر عمدا عصيانا فاذا احتمل
هذا الاحتمال العمدي اهمل بالقصد لم يعلم الامتثال فلا بد من التفات ذهنه الى ما هو على نية عند الشارع وهذا هو المراد
من التعيين ومثل ذلك صورة تردد في الفائتة بين صلوة فلا يكفي فيه الاطلاق بل يجب التفات الذهن الى ما في ذمته في
الواقع والتعيين بالمعنى الذي ذكرناه ضابطه قصد ما امر به بالخصوص لا المردد من بين موردها مورديها وهذا التعيين قد
يتوقف على قصد وجوب وندب وقد يتوقف على اداء وقضاء وقد يتوقف على اعتبار زمان ومكان وسبب من اسباب على
اختلاف انواعها واقسامها وقد يحصل من دون ملاحظة شيء من ذلك كمن قدم في اول الظهر على الصلوة الواجبة الظهرية
الثنائية الادائية الواجبة عليه للتمام مع خلوه منه عن سائر الصلوة كانه فريضة او نافلة ومع خلوه منه عن ملاحظة وصف
الظهرية والوجوب والادائية والاصلية والتامة ونظائر ذلك بل ليس في نفسه الا الصلوة المعهود فعلها في ذلك الوقت
وكذلك ليس في هذه النية جهالة في المنوي بوجه مع ان شيئا من الصفات غير ملحوظ في الذهن الا كونه مامورا به وعليه
فقايسه سائر العبادات بذلك وسائرها في لزوم قصد الصفات الخارجية كالوجوب والندب والاداء والقضاء والقصر
والاتمام والاصالة والنيابة والجماعة والانفراد وكون سببها الامر الفلاني ونحو ذلك يجيء في جميع اصناف العبادات
ولا يختص بالصلوة فنقول ان توقف تعين المامور به في نظر المكلف على احد هذه الامور بحيث ما لم يقصد لم يتشخص المامور
به على كونه امتثالا لاحد الخطابات فلا كلام في وجوب القصد وهو مسئلة التعيين ودليله قد تقدم واما لو لم يكن التعيين
موقوفا على شيء من ذلك فلا دليل على لزوم قصد شيء من ذلك اذ اللازم اتيان المامور به بقصد التقرب وما عداه صفات للمامور
به ولواحقها فلا دخل لها في ذلك ولا ربط لها في امتثال الامر ومجرد كونه في الواقع متصفا بهذه الصفات لا يوجب قصد ذلك
كله ولو قيل ان التعيين لا يحصل الا بذلك قلنا فرض كلامنا فيما يتعين بدونه مع انا نقول انكار التعيين بدون قصد هذه
الصفات مثل الوجه اذ التفات الذهن الى شيء معين في الواقع من دون ملاحظة او قضاء وان كان لو التفت عليها لعلمها وتخيلها
غير عزيز بل هو الغالب في الافعال وخطابات العرف في قصود المكلفين في امور معاشهم ومعادهم من غير قصد الوجه والاداء
والقضاء ونظائر ذلك نبهنا على مسئلة التعيين فلا يطرد كلامه في جميع الفروض ويقس عليه سائر الصفات نعم ظاهر كلام المفيد
اعتبار قصد الوجوب والندب تعبدا ونحوه منعه بما مع ورود الخطابات بالطلب من دون تعيين الوجه المستلزم على
تقديره اعتباره تاخير البيان عن وقت الحاجة وعسر تمييز الواجب والمندوب في اغلب الاوامر بل ربما يقال ان اعتبار الوصفين
مناف للشريعة السمحة الكاملة مع ان صدر الاسلام كان تمييز الواجب والمندوب على المكلفين مما لا يستطاع بل في بالي

ان في بعض الروايات دلالة على ان اللازم اتيان المأمور به من دون فحص عن كونه واجباً او مندوباً ولم يجز في ادلة المعتبرين لقصد
الوجه ما يعتمد عليه واذا لم يجب ذلك فالصفات الاخر بالاولوية فلو نوى احدى الصفات في مقام الاخرى جهلاً او سهواً او نسياناً
او عمداً فلا يضر بعد تعيين المأمور به بمعنى عدم جعل شيء من ذلك قيداً ومشخصاً بل ينوي به على انه مورد ويقصد ان ما هو المعين في
نظره متصف بذلك فهي مما خالف الواقع بل هو والبحث في ذلك الا كالمسجد والبيت وغير ذلك من الامور الخارجية لو نوى
كون عبادته على احدى الصفات الخارجية وهو غالط فيها او جاهل ومن هنا يعلم عدم لزوم تغيير النية من احدى هذه الصفات
الى الاخرى لو فرض انقلاب الواقع كالصبي يبلغ في اثناء عمله المجزي عن الواجب كذا لا يجب قصد الوجوب والندب لغاية
وجه الوجوب والندب من اللطف وترك المفسدة او الشكر او مجرد الامر على الاحتمالات في ذلك كله لا دليل عليه وثانيها
ان الامر المعتبر في العبادة اما شرط واما جزء وقد اختلف في النية فقيل انها جزء لاطلاق كلام الفقهاء بانه ركن ومعنى الركن الجزء
العمدة ودعوى ارادة ما يبطل العمل بفواته مدفوعة بان ذلك مناف لقاعدة النقل ولان ذلك موجود في سائر الشرائط وبعد
الاصحاب لها في افعال الصلوة ولا ينافيه سكوته عنها كسائر اجزائها ولا اعتبار شرائط الصلوة من القبلة والقيام والطهارة
فيها فكذا في غير الصلوة من سائر العبادات والغرض المشتمل وقيل انها شرط لانها سابقة على العبادة والجزء يكون داخلاً وقيل
كشف عن هذا المعنى تحديد اول الصلوة بالتكبير في النص وغيره كذلك ولان جزئيتها تقتضي بافتقارها الى نية اخرى فيتسلسل ولانها
تتعلق بالعبادة وتعلق الشيء بنفسه غير معقول ويمكن ان يقال ان عدها من الاركان ومن الافعال لكونها اشد التصاقاً
بالعبادة وان كانت خارجة في الحقيقة والتئام العبادة عنها ممنوع واعتبار الشرائط فيها غير ملازم للجزئية كما انه قد
يمنع لزوم كون النية سابقة بل هي اول الاجزاء والحد محمول على الاجزاء البدنية الظاهرية ولا نسلم لزوم النية لكل جزء او نقول
ان نية النية بنفسها وتعلق الجزء بالكل لا باس به لكفاية المغايرة الاعتبارية او نقول بتعلقها بما عدا نفسها ولكن ادلة
النية ظاهرة في خروجها عن العمل والذي يقتضيه النظر ان يقال انه جزء معنوي متصل من اول العمل الى اخره كالروح في البدن فان
شئت فقل شرط لانه خارج عن التركيب البدني الا ان يقال انه لا يترتب عليه الآثار وان شئت فقل جزء لان الانسان عبارة
عن المجموع لا نفس الهيكل فلا تذهل وثانيها ان الاصل ان لا يجزي نية احد الامرين عن الاخر كما ان الاصل عدم اجزاء
احد الاعمال عن غيره كلا منهما مأمور به والاصل عدم التداخل ويقدم تحقيقه وما ثبت في بعض المقامات فانما هو بالدليل
والاصل عدم جواز العدول عن نية الى اخرى لان الواقع لا ينقلب وهو المتخيل انه لا الا اذا قام الدليل الشرعي على ذلك فيقوم
اجزاء ما مضى مقام اجزاء ما سبق تعبداً وقد ثبت ذلك في الفقه في مقامات لا يخفى على من راجعها والاصل ان يكون النية من
نفس المكلف ولا اثر لنية غيره لانه ظاهر ادلة النية الا ما دل الدليل على خلافه فلو كان عاجزاً في وضوء او غيره فوليه غيره ينوي
العاجز دون المباشر للقاعدة وفي النية بعد ذلك كله مباحث شريفة وفروع لطيفة ونكات ودقائق من اراد فليرجع الى
كتب الفروع بحسب المقامات الخاصة وقد اورد جملة منها شيخنا الشهيد في قواعده تركناها لئلا يخرج عن وضع الكتاب
الموضوع لتنقيح المشتركات خاصة عنوان في كلمة اشتهرت بين الشيخ الوحيد والاستاد اطال الله بقاه وجعلنا من كل مكروه فداه ان الاصل
في نافلة كل عبادة ان يكون في حكم فريضتها ويتفرع على ذلك فروع كثيرة وتنقيح القول في ذلك ان يقال لا ريب ان الفقهاء
لم يعنونوا النافلة في كل عبادة عنواناً مستقلاً والشرائط والاجزاء التي ذكروها في ابواب العبادات كافة كلها للواجبات
لانهم يقولون يجب في الوضوء كذا وفي الصلوة كذا وفي الصوم والاعتكاف كذا وفي الحج والعمرة كذا ويحرم كذا ونظائر ذلك
ولا يخفى على المتدرب الفقيه ان ما ذكروه في سائر الابواب لا ينطبق الا على الفرائض باعتبار المجموع من حيث المجموع لا
يمكن اعتبار ذلك في المندوبات ومن ذلك يعلم ان مرادهم في هذه الابواب ليس الا الفرائض والواجبات وهذا مما لا يخفى

على من له انس بالفقه واهله فنحتاج في تنقيح مندوبات العبادات جزءاً او شرطاً واحكاماً وغير ذلك الى تحقيق الضابط ونحرير
البحث ان يقال ان الحكم المتعلق بالعبادة اما ان يتعلق باسم الماهية الجامعة بين الوجوب والندب وذهنها من الاوصاف الخارجة
لا المنوعة كما مر تحقيقه في بحث النية كان يقال يعتبر الشرط او يستحب او يجب في الغسل والصلوة او الطواف والعمرة
كذا مثلاً فان هذه الاسامي اسام للماهية من هذه الامور من دون اعتبار وصفي الوجوب والندب او يتعلق بالواجب والمندوب
بعنوانهما كان يقال يعتبر او يجب او يستحب في الصلوة الواجبة كذا او يعتبر في الطواف المندوب كذا او يتعلق بفرد من افراد
الواجب كحجة الاسلام وطواف العمرة وصلوة الظهر وصوم رمضان ونحو ذلك او يتعلق بفرد من افراد المندوب كصلوة
الوتر وصوم يوم الغدير وغسل الجمعة وطواف الوداع ونحو ذلك فالبحث يقع بحسب الدليل في مقامات ثم نبين ما هو المنزل
في كلمة الاصحاب الاول اما اذا تعلق الحكم بالماهية من دون اعتبار صنف وشخص فمقتضى القاعدة اعتباره للمجموع جزءاً
او شرطاً او مانعاً او احكاماً الحقيقة صنفي الواجب والمندوب معاً حتى يثبت الفارق ولنا على ذلك وجوه احدها ان الالفاظ
في العبادات موضوعة للطبائع المعراة عن صنفي الوجوب والندب بمقتضى تصريح اهل الفن والامارات الكاشفة عن
الحقيقة الشرعية والمراد للشارع ولو مجازاً وظاهر تعلق الحكم بالطبيعة سريانه في سائر افراده لان الذاتي لا يتخلف عنه وظاهر
اللفظ كون ذلك الامر من لوازم الماهية بمقتضى اصالة الحقيقة ولا يخرج عن ظاهر الا بدليل لا يقال ان هذه الالفاظ
موضوعة للطبيعة لا بشرط فيكون القضية مهملة ولازم ذلك كفاية وجود ذلك الحكم في فرد من الافراد ولا يلزم منه
الاطراد لانا نقول ظاهر ورود الحكم على الماهية من دون قيد جريانه في جميع افراده للتبادر العرفي ولان ظاهر الجزء والشرط
ونحو ذلك للماهية انتفاؤها بانتفائه وانما فلا يعقل وجود فرد يتحقق في ضمنه الماهية من دون هذه الامور مضافاً
الى ان صرف الاحكام الى فرد معين ترجيح من دون مرجح والواحد المردد غير مجد فالعموم متعين فان قلت ان المتبادر من اطلاق
الفاظ العبادات الواجبات فينصرف الاطلاق اليه ويصير الاحكام اليه مصبها ذلك ولا يلزم من ذلك الحاق المندوب به قلت
اولاً ان اطلاق الاسماء على المندوبات لا يتبادر حتى يصير سبباً للتشكيك ولو يحتمل هنا ندرة فانما هو ندرة الاطلاق وثانياً
ان مثل هذا التشكيك غير مضر اذ لا يكاد يسلم مطلق من مثل هذا التشكيك الابتدائي الذي يزول بعد التأمل وثالثاً
ان رجوع الاحكام الى الواجب يوجب كونها اجزاء او شرائط خارجة عن الماهية ملحقة بالفرد والوصف وظاهر
الدليل كونها الاحق لمسمى اللفظ من دون اعتبار قيد زائد فان قلت بعد انصراف اللفظ الى الواجبة يصير الكلام بمنزلة
ان يقال الصلوة الواجبة فيمكن ان يكون ذلك الحكم لخصوص الفرد ويحتمل كونه لاصل الماهية فالتعدي الى سائر الافراد
لا وجه له قلت فرق بين الانصراف والتقييد فان التقييد يوجب نفي الحكم عن المخالف بخلاف الانصراف فان غايته
عدم تحقق العموم للجميع فيقول اذا ثبت في الواجب ثبت في المندوب لظاهر التعبير باسم الماهية فلو لم يكن حكم للماهية من حيث هي
لم يحسن تعليقه على العدد المشترك فيه مضافاً الى انا نقول ان كون الندب والوجوب خارجين عن الماهية يقتضي
ان يكون الاحكام المتعلقة باسم الماهية غير مرتبط بصفة الوجوب بل يكون حكماً لاصل المفهوم فقط ولو كان لهما مدخلية
في اصل الاجزاء والشرائط والموانع لكانا منوعين للماهية الجنسية ومن الواضح عدم كونه كذلك وما تراه من تخالف بعض
احكام الواجبات للمندوبات فهو توسع في المندوب بمعنى انه لو اتى به على طبق الواجب يصح ولكنه رخص في جهة بعينه كالعفو
ونحوه في الصلوة المتوسعة وهذا لا يعد من اختلاف النوع وثالثها ان من يتتبع يجد ان المدار في نظر الكاملين والمعصومين الاخبار
انما كان هو الواجبات ولم يبحثوا عن المندوب وبسؤال ولا جواب غالباً مع ان المفروض في كل عبادة اقل قليل بالنسبة الى المندوب وورد
عن الشارع الخطاب باتيان النوافل والمندوبات فلو لم يكن ذلك مثل الواجب لزم في جميع ذلك تأخير البيان عن وقت الحاجة و

ثالثها ان في بعض النصوص بيان التفرقة بين المندوب والواجب في ساير العبادات كما ستطلع عليه اهل التتبع وهذا قرينة قوية
على ان ما لم يرد فيه الدليل على الافتراق فالحكم فيهما واحد وذلك واضح ورابعها ان طريقة المسلمين في زماننا هذا وما قاربه
البناء على ان المندوب كالواجب فانهم اذا سمعوا من مجتهد وعالم ان الصلوة يعتبر فيها كذا وتبطل الصلوة بكذا يبنون على جري
الحكم في المندوب وايضا الى ان يثبت خلافه وهذا كاشف عن استمرار السيرة على ذلك متصلا الى زمان المعصوم فتقرير المعصوم لهم
على ذلك قاض باشتراكهما الا فيما علم الخلاف وخامسها ان الغالب اتحاد حكم المندوب والواجب في الاحكام فمتى شك
في الموافقة والمخالفة فمقتضى الاستقراء الحاقه بحكم المندوب بالفرض الحاقا بالاعم الاغلب والثاني والثالث ما اذا تعلق
الحكم بالواجب او المندوب وهو على اقسام منها ما يذكر كل منهما في مقابلة الاخر بحيث يعلم منه الافتراق كما لو قال يجب في
المكتوبة السورة دون النافلة او يجوز الجماعة فيها دون هذه فلا كلام حينئذ في انه لا يسري حكم احدهما الى الاخر لان التعدي
مخالف للدليل مفهوما ومنطوقا وموجب للغوية التفرقة والتفكيك بالمرة ومنها ما يذكر احدهما خاصة بعنوان القيد
كما لو قال من شك في الفريضة بنى على الاقل ونحو ذلك فهل يسري الى المندوب والا ان يثبت خلافه او لا مقتضى ما قدمنا من
ورود الخطابات مورد الاعم الاغلب حاجة للمكلفين وهي الفرايض ان يكون هذا القيد واردا مورد الغالب فلا عبرة بمفهومه
النافي للحكم عن النافلة فيجي ما قدمناه من الادلة الدالة على اتحاد الحكم في هذا المقام ايضا كالسابق ولو فرض لهذا القيد مفهوم
ايضا فلا يعارض ما ذكرنا من الوجوه السابقة الدالة على الموافقة في الحكم فلو شك في موافقة النافلة ومخالفتها يحكم بالموافقة
وهو الذي يقتضيه الضوابط نعم لو كان هناك مفهوم قوي دال على النفي عن غير المنطوق يرجع الى صورة التقابل السابق
وقدم حكمه انفا ومنها ما يكون الوصف فيها موردا كما لو سئل عن افعال الفريضة فقال عم انها التكبير والقراءة والركوع
ونحوها او سئل عمن يشك في الفريضة قال يبني على الاقل او عن الجماعة في المندوب فقال لا ونحو ذلك بحيث لم يكن التقييد باحد القيود
ماخوذا في خطاب الشارع مجعولا عنوانا للحكم والظاهر في المقام ايضا الحكم باتحاد الحكم للوجوه الماضية المتقدمة من دون
وجود معارض ظاهر فلا تذهل والرابع والخامس تعلق الحكم بفرد من الواجب والمندوب لم ايضا صور احداها ان لا يكون
ذكر فرد في قبال فرد اخر كان يقول الشك في الصبح والمغرب مبطل دون الرباعيات او في صلوة الايات كل ركعة خمس ركوعات
دون اليومية وفي نافلة الوتر ينبغي الدعاء لاربعين مؤمنا في القنوت دون الشفع وفي هذه الصورة لا يتعدى الحكم الى الافراد
الاخر من الواجب والمندوب فضلا عن التعدي من الندب الى الفرض وبالعكس لان ظاهر الاختصاص بهذا الحد ينبئ عن خصوصية
في المقام ولو كان الحكم عاما لما كان للتخصيص معنى وندعي غاية ما في الباب عدم التعدي الى الفرد المقابل المذكور واما الى غيره من ساير
افراد نوعه والى افراد النوع الاخر فلا مانع من ذلك وما تقدم من الادلة قاضية فدعوى الاختصاص هنا عدل وغفلة قريب بسابقه
قلت هذا غفلة عن فهم الدليل فانه بعدما ذكر من المقابلة بين الافراد فكما يمكن الحاق الافراد الاخر من نوعه ومن النوع
الاخر الى الفرد الاول فكذلك يمكن الحاقه الى الفرد المقابل المغاير فيتعارض قاعدة الالحاق في المقامين بالنسبة الى الفردين ولا
فلا ينبغي بعد ذلك حجة في الالحاق ولذلك صورة التقابل اخرجناها من جريان قاعدة الموافقة في الحكم فينحصر الامر الان بوقف
بفرق بين ما كان الحكم المذكور مخالفا لقاعدة العبادة ثابتا في فرد دون اخر وموافقا لها ففي الاول كما لو قيل الشفع لا
قنوت فيه دون الوتر يلحق ساير الافراد من نوع الندب والفرض بالوتر لان عدم القنوت مخالف للقاعدة وفي الثاني يلحق
بالفرد الاول لانه الموافق قلت ليس هذا من جهة اصالة الاتحاد بل لعموم الدليل الدال على حد الحكمين خرج عنه ما خرج و
بقي الباقي وثانيها تعلق الحكم بالفرد من باب القيد كقوله عم الشك في المغرب مبطل والاستغفار في الوتر مستحب فهل يسري
الى ساير افراد نوعه او لا وهل يتعدى الى غير نوعه ام لا الذي يظهر ان مقتضى القاعدة الالحاق للوجوه الماضية لسابقه

وليس

وليس بمعارض سوى ذكر القيد الداخل في مفهوم اللقب الغير المعتبر على التحقيق الا مع قيام قرينة وهو خلاف الفرض وعلى تقديره هنا
فهو المتبع مطلقا والاصل الاولي من اصالة عدم التابعية اكثر ظهرا او نحو ذلك لا يعارض عموم القاعدة المستفاد من الاستقراء او الحاجة
الماضية فتدبر وثالثها تعلق الحكم باحد الفردين موردا كقوله عم يبطل في جواب شككت في صلوة المغرب بين الاثنين والثلث
او قوله عم يصح في جواب من قال تركت السورة في نافلة الصبح والكلام هنا في السراية الى ساير الافراد كالثاني بل هنا يجي من دون اشكال
متحقق في السابق وعليك بملاحظة الفروض والادلة في جميع العبادات واستخراج الحكم من ذلك وحيث الحقنا المندوب
بالواجب فالحاق افراد الواجب وافراد المندوب بعضها البعض كالاغسال وافراد الحج وانواعه ونظاير ذلك كذلك بل الاشكال فيه اقل
والصور المفروضة اتية فيه والكلام الكلام واما كلمة الاصحاب فكلما لم يصرحوا فيه بالمخالفة فالحكم في افراد الواجب
والندب ونوعيهما واصنافهما سواء ويظهر دليله مما ذكرناه سابقا ويتضح المرام بعد التامل التام في كلامهم فعليك باعطاء
النظر حقه وللبحث مجال واسع والعمدة التنبيه في الجملة فان النبيه يستغني بالاشارة عن تطويل العبارة عنوان اشتهر في كلمة الاصحاب
سيما المتاخرين منهم التسامح في ادلة المستحبات والمكروهات ويتفرع على هذه القاعدة كثير من الاحكام الشرعية في ابواب الفقه
اذ اغلب المندوبات والمكروهات ليس لها دليل قوي مع ان الفقهاء يفتون به وظاهر لفظ التسامح هنا يدل على ان الاصحاب في دليل
الوجوب والتحريم ياخذون بالمداقة بمعنى انهم لا يعتمدون فيهما الا على ما هو دليل شرعا اي ما قام الدليل على حجيته مجردا وفي غيرهما
فانهم يعتمدون فيه على ما لم يقم دليل على حجيته كالخبر الضعيف وفتوى الفقيه الواحد والشهرة المجردة عند من لا يرى حجيتها و
بعبارة اخرى يدل على اعتمادهم في المندوب ونحوه على ما لا يعتمد عليه في الواجب والحرام واورد على ذلك بظاهره ان الاحكام الشرعية
توقيفية بلا شبهة ولا فرق في ذلك بين الواجب والمندوب فلا يجوز اثبات شيء منها الا بحجة شرعية فالدليل المثبت للحكم ان قام دليل
على حجيته فهو المتبع في الوجوب وفي الندب وليس هذا مسامحة وان لم يقم على اعتباره دليل فلا يمكن الاعتماد عليه في شيء من الاحكام لانه اتباع
بما لا يعلم وقول على الله بغير حجة ولا وجه للاعتماد عليه في الاستحباب دون الوجوب هذا الكلام مؤاخذة على العبارة وغفلة
عن مراد الاصحاب وليس الغرض الاعتماد على ما لا يعتمد عليه بل الظاهر ان الغرض ان الدليل لا ينحصر في قسمين مثلا ان يكون حجة في
المقامين ولا يكون في المقامين بل يجوز كون قسم من اقسامه ما يعتمد عليه في الندب والكراهة دون الوجوب والحرمة للدليل الدال
على ذلك بمعنى قيام حجة عامة دالة مثلا على حجية الخبر الضعيف الذي لم يدل على حجيته شيء من ادلة حجية اخبار الاحاد في خصوص
المندوب والمكروه وعدم قيام دليل على حجيته فيما عداهما فالمتبع اذا الدليل الاول وانه على هذا لا يسمى تسامحا في دليل المستحب بل
هو اخذ بالحجة نظير حجية خبر العدل في فروع الدين دون اصوله لانا نقول تسمية ذلك بالتسامح بملاحظة الامرين احدهما ملاحظة
الوجوب والتحريم فانه اذا لم يكن شيء حجة فيهما وصار حجة في الندب ونحوه فيكون هذا بعد اتحاد طبقة الاحكام الفرعية في اغلب
الماخذ بمنزلة المسامحة ويكون كانهم اعتمدوا على ما لا ينبغي ان يعتمد عليه في الحكم الفرعي وثانيهما ان الدليل الدال على حجية
الدليل الضعيف في المندوب ينبئ عن مسامحة في الباب فكان الشارع لم يبن الامر في الاداب والسنن على المداقة كالاحكام
اللازمة فتدبر وبعبارة اخرى لما كان الاصحاب يتبعون في العمل بالخبر عن احوال راويه عدالة وضبطا وعن سنده اتصالا وانقطاعا
وعن معارضاته اي الاخبار كانت وذلك نوع مداقة في الاخذ بدليل الحكم وتركوا هذا البحث والتفتيش في السنن وعملوا فيها
بالضعاف والمراسيل مع معارضات كثيرة سمي هذا تسامحا في مقابل تلك المداقة وان كان لا بد عندهم من دليل على كفاية هذا المقدار
من دون تمحض فالمسامحة في الدليل بالنسبة الى غيره لا في دليل الدليل وتنقيح المسئلة ان يقال ان الشبهة في الحكم الشرعي الموجبة
للرجوع على قاعدة المسامحة باعتبار الاحكام الشرعية وادلتها تتصور على صور احداها دوران الاحتمال بين الاباحة
والوجوب وثانيها ان يدور بينها وبين التحريم وثالثها بينها وبين الندب ورابعها بينها وبين الكراهة وخامسها دوران الاحتمال بين الوجوب و

والتحريم و٤ بينه وبين الندب و٣ بينه وبين المكروه و٣ بين التحريم والندب و٣ بين التحريم والكراهة و١ بين الندب والكراهة و
وصور الشك الثلاثي ستة والرباعي اربعة والخماسية واحدة ومنشأ الشك اما تعارض الدليلين او الادلة المعتبرة الدالة
على هذه الاحكام كدلالة الخبر الصحيح على اباحة شيء والاخر على كراهته والثالث على استحبابه والرابع على وجوبه والخامس على تحريمه
وصور الاثنين والثلاث والاربع بالقياس او من جهة دلالة الاصل على الاباحة وقيام دليل غير معتمد على احد الاربعة كالخبر
الضعيف او من فتوى الفقيه باحد الاربعة مع قضاء الاصل بالاباحة ومع قيام دليل صالح على احد الخمسة من دون معارض محكوم
بحجيته فهو خارج عن مسئلة التسامح ثم ان المراد من التحريم المذكور في الصور المحتملة يراد به احتمال التحريم من حيث خصوصيته
محل الشك لا التحريم التشريعي اذ احتماله في صور الشك كافة اذ هو عبارة عن ادخال ما دل الدليل على خروجه من الدين في الدين
سواء كان الدليل اجتهاديا كاشفا عن الواقع او تعليقيا ظاهريا كالاصول فان ما شك كونه من الدين فقضية الاصل عدم
كونه منه وبعبارة اخرى كلما لم يثبت كونه من الدين فادخاله في الدين تشريع محرم بالنص والاجماع وهو في جميع صور الشك متحقق
اذ الشك في احد الاحكام الاربعة يوجب نفيها بالاصل فيخرج عن الدين فالاخذ باحدها تشريع لو لم يكن دليل على جواز الاخذ مع
الشك وبالجملة احتمال الحرمة التشريعية في موارد قاعدة التسامح كافة متحقق فنقول ان هنا مباحث احدها دوران الامر بين
الاباحة والاستحباب اما لتعارض الدليلين المعتبرين او الضعيفين او الاصل مع الضعيف او الاصل مع فتوى الفقيه والضعيف مع
فتوى الفقيه والاقوى الحكم بالاستحباب بصورها الخمسة لوجوه اقواها الاحتياط العقلي وتقريره انه لا ريب ان في هذه الصور
نقطع بعدم الضرر في اتيان هذا المشكوك لدورانه بين اباحة واستحباب بخلاف تركه فانه يحتمل التفويت لما هو مطلوب في نفس
الامر ولا ريب في ترجيح العقل هنا الاتيان ولذا نرى ان العبيد اذا احتملوا كون شيء مطلوبا للمولى وعلموا عدم ترتب ضرر ونقص على
الاتيان به يقدمون عليه لهذا الاحتمال ويستحقون المدح من العقلاء وان لم يكن ذلك الشيء مطلوبا في نفس الامر فاذا ثبت الرجحان
عند العقل فهو كاف في الحكم بالندب غاية ان ذلك ليس اثباتا للاستحباب في خصوص المشكوك فيه من حيث الخصوصية
بل اثبات لرجحان فعله من جهة انه محتمل المطلوبية الذي حكم العقل برجحان الاتيان بما هو كذلك فان قلت ان العقل ما لم يقطع بعدم
الضرر في الاتيان لا يحكم بالرجحان واحتمال الضرر هنا قائم وهو ضرر التشريع لاحتمال ان لا يكون في الواقع غير راجح فادخاله
في المندوب تشريع موجب للعقاب قلت لا يدور التشريع مدار الواقع بل هو عبارة عن ادخال ما حكم بخروجه عن الدين
فيه ولم يعلم خروج المشكوك عن الدين حتى يلزم التشريع لا يقال ان الاصل عدم الاستحباب فهو خارج بالدليل فادخاله تشريع فانا
نقول الاصل حجة ما لم يقم دليل يخرج عنه فاذا حكم العقل بمجرد الشك في الاباحة والندب بالرجحان كما اوضحناه فلا وجه للعمل
بالاصل اذ العقل حجة شرعية بمعنى اعتباره شرعا فاذا لم يكن هنا من مجاري الاصل فلا وجه للتشريع فان قلت ان هذا
مستلزم للدور اذ عدم كونه تشريعا مضرا موقوف على حكم العقل بالرجحان وحكم العقل بالرجحان موقوف على عدم كونه
تشريعا مضرا اذ ما دام فيه احتمال الضرر لا يحكم العقل برجحانه قلت نمنع المقدمة الثانية اذ مجرد عدم احتمال الضرر فيه بالخصوص
واحتمال النفع يوجب حكم العقل برجحانه فيكون رافعا للتشريع وضرره فتدبر فان المقام مزلقة للاقدام وكم من فقهائنا المتأخرين
غفلوا عن قاعدة التسامح في كثير من الفروع في العبادات لشبهة الحرمة مع انها ليست في تلك الموارد الا تشريعية ولم يلتفتوا
الى هذه الدقيقة مع ان التشريع لو عارض قاعدة التسامح يلزم عدم امكان الاخذ بها مطلقا اذ احتمال التشريع قائم في جميع
مواردها وقد اوضحنا انفا فراجع وثانيها الاحتياط الشرعي بتقريب ان الاخبار الكثيرة الدالة على الاخذ بالحائطة للدين و
العمل باوثق الاحتمالات كلها دالة على رجحان الاتيان به في هذه الصورة وظاهرها وان كان الوجوب لكنه منتف هنا قطعا
للقطع بعدم الوجوب هنا او للقطع بعدم وجوب الاحتياط في ما هو محتمل للندب مضافا الى ان مدلول اخبار الاحتياط ان

عند

عند الشك يجب الاخذ بالاحتمال الاوثق وفيما نحن فيه هو فيجب الاخذ بالندب لا بمعنى وجوب اتيانه فانه مناف للندبية بل بمعنى لزوم الحكم
بانه مندوب لا مباح ولا غافل فيه وثالثها الاجماع المنقول في كلام بعض الاصحاب المعاصرين في العمل بقاعدة التسامح
في الفرض المذكور وهذه الادلة شاملة للصور الخمسة ورابعها ان الخبر الدال على الاستحباب معتبر سواء عارضه الضعيف او
المعتبر او الاصل اما في تعارض المعتبرين فلان من جملة المرجحات المنصوصة الاخذ بالمشتهر بين الاصحاب ولا ريب ان المشهور في المقام
العمل بالاستحباب لا الاباحة وفي الضعيفين او الضعيف مع الاصل نقول ان المنجبر بالشهرة حجة لدخوله تحت الخبر المبين في منطوق
اية النبأ ولا فرق بين تبيين الخبر بالخصوص لامور لاحقة له بشخصه او تبيينه لخصوصيات لاحقة لنوعه او جنسه ولا ريب ان نوع
الخبر الضعيف في مقام الاستحباب منجبر بالشهرة فيكون حجة وخامسها ما جاء في المعتبر من الاخبار من سمع شيئا من الثواب فصنعه كان
له اجره وان لم يكن على ما بلغه وبمعناه من بلغه شيء من الثواب على شيء من الخير فعمله كان له اجر ذلك وان كان رسول الله صلعم لم يقله و
قيل ان الاخبار بهذا المعنى بالغة حد التواتر او قريبة منه ووجه الاستدلال بهذه الاخبار انها دلت على حصول الاجر والثواب بمجرد
بلوغ الخبر وان كان في الواقع غير واقع فاذا تعارض الدليلان المعتبران او الضعيفان ودل احدهما على الندب صدق بلوغ
الخبر على الثواب فيؤخذ به ولا يبحث عن صحته ومنشأ وكذلك في فتوى الفقيه والخبر الخالي عن المعارض فان قلت لا يشمل هذه الاخبار سوى
الخبر الخالي عن المعارض فتعميمه للصور الخمسة لا وجه له قلنا اخراج فتوى الفقيه عن الرواية خال عن الوجه فانه اذا ذكر الصدوق مثلا في
كتابه انه يستحب مثلا كذا فهذا اخبار وتخصيصه بما كان عن الحس لا دليل عليه وكذا تخصيصه بما كان عن امر مقطوع لا اجتهاد وظن
بل بعض الاخبار كالخبرين الاولين ليس فيهما ذكر لفظ الخبر وانما هو سماع شيء من الثواب وبلوغ شيء من الثواب على شيء من الخير
واي بلوغ وسماع ازيد من السماع عن الفقيه الجامع للشرائط الفتوى واما التعارض فنقول غاية ما في الباب انهما متكافئان من
حيث نفسهما لا ترجيح لاحدهما على الاخر ولكن الدال على الاستحباب يترجح باخبار التسامح ويؤخذ به ودعوى ان الظاهر من
الاخبار بلوغ بلا معارض فلا يشمل الفرض قلت ان كان المعارض نافيا لما اثبته الدال على الندب ومثبتا للخلاف كما في كثير دال على
الكراهة او التحريم فيأتي الكلام فيه انشاء الله وان لم يكن كذلك كما دل على الاباحة كما هو الفرض فنقول لو لم يكن هناك خبر لكان مقتضى
الاصل المعتبر ايضا الاباحة لاصالة عدم جعل الندب وعدم حصول الثواب فاذا عمل بالخبر الضعيف في مقابلته لادلة التسامح
فكذا يعمل به في مقابل ما دل على الاباحة وبعبارة اخرى لا يكون دليل الاستحباب هو الخبر المعارض بمثله بل انما هو موجب لحصول
معنى البلوغ والسماع فيثبت الاستحباب بظاهر هذه الادلة ولو استشكل في شمول هذه الاخبار لصورة المعارضة كفانا
دليل العقل وما بعده من الادلة المتقدمة ويرد على هذه الاخبار لصورة المعارضة وجوه من الايراد احدها ان غاية ما
دلت عليه هذه الاخبار ان من بلغه عمل قد دل على مشروعيته دليل وبلغ على ذلك العمل جزاء وثواب فمن اتى به ابتغاء ذلك اوتيه
وهذا لا يدل على المسامحة في مطلق ما بلغ انه مستحب والجواب عنه بان بلوغ الثواب على عمل لا يدل على كون العمل ثابتا بدليل اخر
بل يشمل ما لو كان ذكر اصل العمل وثوابه في خبر واحد ولا يقتضي ان يكون العمل ثابتا اولا في الشرع ثم يجيء خبر على ان له كذا
ثوابا الظاهر اعمية اللفظ ومنع انصرافه الى ما ذكره بحيث يضر بالدلالة وثانيها انها تختص بمستحب يكون له ذكر ثواب وجزاء
ولو كان في دليل واحد ولا يشمل ما دل على الرجحان من دون ذكر ثواب قلت نعم ولا في سائر المندوبات بعد القول با
لفصل وثانيا نقول ان كلما بلغ ان العمل مستحب فقد بلغ ان له اجرا وثوابا اذ كل عمل صالح داخل تحت الطاعة له ثواب فبلوغ
الاستحباب بلوغ للثواب التزاما فان قلت انا نمنع شمول هذه الاخبار على الخبر الالتزامي فان الظاهر من البلوغ خلاف
ذلك سيما وفي الخبر الاول من سمع شيئا من الثواب قلت لا ريب ان خصوصية السماع غير معتبرة فلو رآه مكتوبا في كتاب
معتبر لكان ذلك كافيا وانما الغرض الوصول الى العامل بطريق من الطرق العادية ولا ريب ان بلوغ استحباب شيء يصدق

عليه بلوغ الاجر عليه اذ لا نعقل من معنى الندب الا ما يستحق فاعله الثواب والاجر فتدبر فان قلت ظاهر تنكير الثواب بلوغ ثواب
معين عليه وكذا ظاهر قوله كان له اجره وبعبارة اخرى المتبادر من الادلة بلوغ مقدار خاص من الثواب حتى يعمل العمل لاجله
فيثاب به وهذا لا يشمل ما دل على الندب او دل على الثواب اجمالا التزاما لكن ليس ثوابه معلوم المقدار بل غاية ما افادته ان هناك
ثوابا قلت وان كان في العبارة ظهور ما في ذلك لكن لا يبلغ مرتبة التشكيك المضر فانه لو بلغ خبر انه من صلى على النبي ص مرة
فله اجر كثير او عظيم او لكل كبد حراء اجر او من زار اهل القبور فهو مثاب فلا يجوز ان يصدق على ذلك كله بلوغ شيء من الثواب على
شيء من الخير بلا شبهة والتشكيك انما هو في اول النظر وهو غير قادح في الدلالة وثالثها ان هذه الاخبار تشمل بلوغ الثواب على
الواجب وعلى ترك الحرام ايضا فلا وجه لتخصيص المسامحة بالمستحب والمكروه بل يمكن ان يقال ان الخبر بظاهره غير معمول به فيحتمل
تخصيص العموم بالمندوب والمكروه ويحتمل تقييد البلوغ بالبلوغ بدليل معتمد ويكون المراد ان الثواب الموعود على عمل
ثبت بحجة شرعية يصل الى العامل وان كان قد اخطأ في اجتهاده ولم يصب الحق او وان كان في ذلك الدليل الذي اعتقد انه
دليل شرعي غير دليل ولو لم يرجح الاحتمال الثاني فلا اقل من الاجمال المسقط للاستدلال الا ان يجاب اولا بان استعمال البلوغ
في الخصوص مجاز وان كان من باب التقييد بمقيد منفصل والتخصيص اولى من المجاز وثانيا بان وجود لفظ الخير في الاخبار مما
يرشد الى عدم دخول الواجب والحرام فيه وثالثا بان ذكر الثواب والاجر مما يدل على ذلك اذ ليس الواجبات مبنية على ذكر الثواب
والاجر غالبا ورابعا ان صنيع المعظم في هذه الاخبار الى تعميم التخصيص يرجح ذلك مع ان ملاحظة مجموع الروايات
مما يدل على ان هذا اختصاص لا تخصيص فلا تذهل ومما ذكر ظهر الجواب عن رابعها وهو ان الظاهر من البلوغ كونه بدليل
معتمد شرعا وهذا لا يدل على المسامحة بل يدل على ان المخطئ في الاجتهاد ماجور ومثاب والوجه ان البلوغ اعم وارادة الخصوص منه
موجب للتجاوز ولا قرينة عليها وخامسها ان هذه الاخبار معارضة بما دل على المنع عن الاخذ بخبر الفاسق ونحو ذلك وبين
الدليلين عموم من وجه فلو لم يقدم دليل المنع لانه ظاهر الكتاب فلا اقل من التكافؤ وعدم الترجيح والاصل عدم الحجية والجواب
اولا بان الشهرة مرجحة للاخبار وثانيا بان الوارد اخص في اول مورد امر الاية فيكون بمنزلة الاخص مطلقا وثالثا ان الخبر الضعيف
[illegible] في مقام الندب يجبر بالشهرة فيدخل تحت التبين فلا تعارض بين المقامين ورابعا ان هذه الاخبار موجب للتبين في امر الخبر
الضعيف ودلالة المنع مقيدة بعدم التبين وفي هذه الاخبار يدل على ان الخبر الضعيف حجة في مقام الاستحباب مامونا عن الضرر وخامسا
انه لو قال المولى لعبده خبر الفاسق لا تعمل به ثم قال في مقام الندب خبره حجة وان كان خبر فاسق مثلا يعمل الثاني عرفا والشرع في ذلك
ان التصريح بقوله وان لم يكن كما بلغه يدل على جواز الاخذ في المندوب ومما لا يجوز اخذه منه فيكون هذا اخص مطلقا مما دل على المنع منه
وثانيها دوران الامر بين الاباحة والكراهة بصورها الخمسة المذكورة في القسم الاول والوجه العمل بالكراهة لقاعدة المسامحة
ويدل على ذلك الاحتياط العقلي بمعنى انه لو علم الانسان بعدم مضرة في الترك واحتمل وجودها في الاتيان يحكم العقل برجحان
الترك بلا شبهة وكذلك الاحتياط الشرعي بالتقرير السابق في الندب والكلام فيه وكذلك محكي الاجماع فانه شامل للكراهة ايضا في
كلام ناقله منضما بما هو المعلوم من طريقة الاصحاب من عدم تفرقتهم بين الحكمين في هذا الباب وكذلك الوجه الرابع بتمامه يدل على
الكراهة بالشهرة او بادخال الخبر الدال عليه تحت الخبر المتبين فيه على نحو ما مر واما الاخبار فنقول وان كان ظاهرها
مختصا بالمندوب بقرينة ذكر الخير والثواب ولفظ العمل المتبادر منه الفعل لا الترك لكن نقول ان قلنا بان ترك المكروه
مستحب كما هو احد الوجهين فيه فالخبر الدال على الكراهة يفيد استحباب الترك للتلازم فيفيد الثواب على هذا الخبر ايضا
بالتلازم فيندرج تحت الاخبار ويجري قاعدة التسامح غاية الامر ما مر من الاشكالات المتقدمة هنا ويجاب بما تقدم ويزيد هنا
بان التلازم كون لفظ الخير والعمل ونحو ذلك المذكور في الاخبار شاملين لما هو اعم من الصريح والفعل والكلام هنا كالكلام

لفظ

في دلالة الاستحباب على الثواب فتدبر وان لم نقل بان ترك المكروه مستحب كما لا نقول بان ترك المستحب مكروه فادخال هذا تحت
الخبر والثواب والعمل مشكل جدا الا ان يقال ان الخبر الدال على الكراهة مثلا يدل على ان تاركه من هذه الجهة ماجور ومثاب
لانه ترك ما طلب تركه والاطاعة ملازمة للثواب والعمل اعم من الفعل والترك ويصدق الخبر بهذا المقدار او يقال ان ضعف الدلالة
ايضا منجبر بفتوى الاصحاب والشهرة اللفظية وضبط المسامحة في الكراهة لكن قد يقال لا نسلم كون المسامحة لهذه الاخبار
بل العلة التامة فيهم الادلة ويدل على المسامحة في الكراهة مضافا الى ما مر من الادلة عدم القول بالفرق بينه وبين الندب كما هو ظاهر
لمن تتبع كلمة الفقهاء في مواردها وثالثها دوران الامر بين الاباحة والوجوب بصورها الخمسة المتقدمة في المقامين
السابقين وفيه قول بالاستناد الى الندب لقاعدة المسامحة وقول بالعدم لان ظاهر الدليل الوجوب لكنه لوجود المعارض
او لضعفه وعدم الاعتماد عليه رجعنا الى الاصل وتركنا العمل به فلا وجه للقول بالندب لاستلزام ذلك ما لا يقتضيه الاصل
ولا يقتضيه الدليل وادلة المسامحة الاخبار المتقدمة قد عرفت اختصاصها بالدليل الدال على الندب وان كان ضعيفا
ولا يقتضي حمل الوجوب على الندب وقول بثبوت الندب نظرا الى ان دليل المسامحة لا ينحصر في النصوص وثبت الاحتياط عقلا
او شرعا يقتضي رجحان ما نحن فيه بل ربما قيل بوجوب الاحتياط وان لم يكن هنا قولا معروفا ويمكن ادراج المقام تحت
الاخبار ايضا بان يقال بان ما دل على وجوب الشيء المشكوك فيه دال على الثواب عليه فمقتضى النصوص ان من فعله لذلك اوتي الثواب
وان لم يكن في الواقع كذلك ويثبت بذلك الاستحباب فان قلت الثواب المترتب على الواجب غير ما يتعلق بالندب فان اتى به على انه مندوب
ويريد ثوابه فقد اتى بخلاف ما بلغه وان اتى بعنوان انه واجب يريد ثوابه فهو خلاف المدعى ومستلزم للمسامحة في الوجوب وقد
مر انه مخالف للاجماع قلت لا نسلم لزوم نية الوجوب والاستحباب بل هي غير لازمة وانما يأتي المكلف بهذا الامر المشكوك
قاصدا لما بلغ اليه من ان له ثوابا ولكن لا يبلغه انه لو تركه فهل عقاب عليه ام لا لضعف الدليل فيرجع في ذلك الى الاصل وهذا
وهذا المقدار هو المستحب فان قلت اذا نفي العقاب عن الترك بالاصل فقد نفي الوجوب الذي هو مقتضى الجنس لا يبقى له مع
ذهاب الفصل بلوغ ثواب انما الرجحان في غير جهة الوجوب غير متحقق فان اردت بلوغ ثواب في ضمن الوجوب فقد نفيته
بالاصل وان اردت ثوابا اخر فلم يبلغ قلت لا اريد اثبات الرجحان الناشي عن دليل الوجوب حتى يقال ان الفصل اذا
زال زال الجنس بل الغرض اثبات رجحان من ادلة المسامحة بمعنى ان عدم العمل بدليل الوجوب والخلود الى الاصل
لضعف الدليل لا يخرج الشيء المشكوك من عنوان انه مما بلغ على فعله ثواب فان عدم العمل غير صادق في ذلك المفهوم ولا
تلازم بينهما فانا وان نفينا الوجوب لكن يصدق على هذا المشكوك انه بلغ فيه ثواب فيدل اخبار المسامحة على ان
الاتيان به يحصل الثواب وان خالف الخبر الواقع ولا نعني بالمندوب الا ما حصل ثواب بفعله ولم يترتب عقاب على تركه
فتامل في المقام فانه مزلقة للاقدام ورابعها دوران الامر بين الاباحة والتحريم بصورها الخمسة وفيه القولان
اقواهما القول بالكراهة للمسامحة والكلام فيه بعينه كالكلام في الثالثة تحريرا للاستدلال والنقض والحل و
عليك بالتامل التام وتطبيق المقام فانه لا يخلو عن نوع دقة وغموض وخامسها دوران الامر بين الوجوب
والتحريم بصورها الخمس وليس هذا من موارد التسامح لتعارض الادلة من الجانبين وعدم الترجيح في البين ولا
يمكن الحكم بالكراهة والندب معا لقضية التضاد نعم على مذهب من يرى ان دفع المضرة اولى من جلب المنفعة ويجعل
الحرام والمكروه مضرة والواجب والمندوب منفعة فاذا تعارضا لا يحكم بالتخيير الصرف وانما يرجح جانب المنع فللمجتهد
ان يقول هنا بالكراهة ترجيحا للترك على الفعل وهو الذي يرجح في نظري القاصر وان اعرض عنه متاخروا
الاصوليين والاستاد واستاد الاستاد بتقرير ان ترك الواجب ايضا يرجع الى الحرام وهو الضرر قلنا فرق بين

الضرر الموجب للنقصان في استعداد المكلف من اصل مقتضى الطبيعة الشارع كما في فعل الحرام وبين الضرر الناشئ عن فوات
امر زايد على مقتضاها كان لازما تحصيله ودعت الحاجة اليه احتياجا ضروريا والفرق بين المقامين واضح وتمام الكلام في
الاصول مع ان مقامنا هذا لا يتوقف على ذلك اذ بعد ضعف الدليلين لا كلام لنا في الوجوب والتحريم بل هما منفيان بالاصل
نعم يبقى عندنا بلوغ الثواب على الفعل في دليل الوجوب وعلى الترك في دليل التحريم والمسامحة يقتضي بالندب نظرا الى الاول
وفي الثاني يقتضي بالكراهة بالتقرير السابق في الاباحة والوجوب فنقول الترجيح لجانب الكراهة لان دفع مفسدة ذاتية في
هذا العمل محتملة والاتيان به تحصيل المصلحة محتملة دنيوية لا ضرر في تركها الدنيا ولا دنيا ابدا وليس كمصلحة الوجوب التي يضر تركها
للعقاب عليه بخلاف المفسدة في الكراهة فانها وان لم توجب العقاب لكنها موجبة لنقص في المكلف بانه غير مترق فيه الى معارج
تقوى الله ومن ارتكب الشبهات وقع في المحرمات فالذي يقوى في النظر القول بالكراهة لقاعدة المسامحة ولو قلنا بلزوم الاحتياط
لقلنا بتعيين الترك لكن لا نقول به كما زعمه الاخباريون وسابعها الدوران بين الوجوب والندب بالصور المتقدمة ولا خفاء هنا في
ان المسامحة قاضية بالضرب سواء قرنت الدليل من دليل الوجوب كما في الاباحة والوجوب او من دليل الندب كما في الاباحة والندب
بل في صورة ما لو كان الدليلان معتبرين متعارضين يمكن ان يقال ان ثبوت الرجحان انما هو بالدليل المعتبر لا بالمسامحة والامر سهل
وثامنها الدوران بين الوجوب والكراهة بصور السابقة والظاهر عدم الاشكال في عدم الحكم بالكراهة لاحتمال الحرمة
الاصلية في الترك وانما البحث في الحكم بالندب فيه فنقول لا اشكال ان حكمنا ذلك نظرا الى دوران الامر بين الترك المحتمل للعقاب للضرر والفعل
المرجوح الذي لا عقاب فيه ولا ريب ان العقل هنا يرجح الفعل على الترك فقاعدة الاحتياط عقلا وشرعا قاضية بالرجحان في
الفعل لكن ادراجه تحت الاخبار مشكل لان المشكوك مما بلغ ثواب على فعله وبلغ ثواب على تركه ففي جهة الخبر لا يرجح نعم الرجحان
من جهة احتمال العقاب في الاول دون الثاني ويمكن ان يقال في ادراجه تحت الاخبار بان الثواب على فعل الواجب ازيد من الثواب
على ترك المكروه بلا شبهة فالمقدار المساوي من الجانبين يتعارضان ويتساقطان ويبقى الثواب الزايد الذي بلغنا
في الفعل خاليا عن المعارض وهو يثبت الاستحباب بمدلول الاخبار المتقدمة فتدبر جدا وثانيهما عدم ثبوت الندب بتقريب ان الوجوب
بمعنى العقاب على الترك منفي بالاصل ولازم ذلك بقاء الكراهة بلا معارض اصلا فليحكم بالكراهة او الكراهة مع الاستحباب
فيدخل تحت محتمل الكراهة والندب وقد عرفت ان دفع المفسدة اهم فالحكم بالكراهة متجه قلت نفي الوجوب بالاصل لا يوجب رفع
احتمال العقاب عن نظر المكلف قطعا فيعارض المفسدة اللازمة عن فعل محتمل الكراهة فان قلت ليس غرضي اثبات الكراهة وانما الغرض
نفي الندب والوجه فقد اتضح مما ذكرنا من ان الكراهة وان رجحت على الندب لكن يعارضها احتمال الوجوب فيتساقطان قلت جنبة
مفسدة الترك على احتمال الوجوب اقوى من مفسدة الفعل على احتمال الكراهة فالعقل يرجح الاول وذلك واضح في نظر المتدبر وان
كان في السبيل اليه نوع خفاء لكنا اوضحنا بعون الله وحسن توفيقه وتاسعها الدوران بين التحريم والندب والترجيح فيه للكراهة
والكلام فيه بصورها الخمس كالكلام في صورة الوجوب والكراهة وعليك بتعميق النظر في تطبيق النقض والحل وعاشرها الدوران
بين التحريم والكراهة بصورها والكلام فيه كالكلام في الوجوب والندب بعينه فلاحظ وحادي عشرها الدوران بين الندب و
الكراهة بصورها وقد ظهر من بعض ما ذكرناه في الوجوب والتحريم وجود القولين فيه وتعارض اخبار المسامحة وعلى ما
قررنا من ترجيح جانب المفسدة خصوصا في مقام الندب والكراهة يتضح لك البناء على الكراهة لقضية الاحتياط العقلي
واما صور الثلاثي والرباعي والخماسي بالصور المتقدمة الملفقة التي تزيد على المائة على الظاهر بملاحظة الخمسة المذكورة في
اول الاقسام في الثلاثي واخويه بالتجانس والتخالف في التركيبية المختلفة يعلم حكمه مما ذكرناه في التراكيب الثنائية والفقيه لا يخفى عليه
ذلك بعد التنبيه تنبيهات احدها انه قد عرفت ان فتوى الفقيه ادرجناه تحت بلوغ الثواب في الاخبار والبلوغ الالتزامي

تركيبه

ادخلناه كالمطابقي والثواب الحاصل في الترك في المكروه والحرام ادخلناه تحت الثواب على العمل مع الاشكال فيه في مقامين وعلى
هذا فيمكن في صور التعارض ان يقول احد بتقديم الخبر على فتوى الفقيه فلو دل الاول على الندب والثاني على الكراهة
يقدم الاول لان دخوله تحت اخبار المسامحة واضح دون الثاني وبتقديم البلوغ المطابقي على الالتزامي والثواب على الفعل على
الثواب على الترك ويبقى الاشكال في تعارض الجهتين كما اذا دل الخبر بالكراهة وافتى الفقيه بالندب فان الاول وان كان من الافراد
الظاهرة للبلوغ لكنه في الترك لا الفعل الا بالالتزام وتاويل لا صريح والثاني وان كان من الافراد الخفية للبلوغ لكنه فرد ظاهر للعمل وظ
في بلوغ الثواب فيحتاج الى الترجيح ولكنا في الصور السابقة سكتنا عن هذه الجهة تعويلا للبناء على دخول الكل تحت قاعدة المسامحة
وثانيها ان المسامحة هل يجري في صورة ضعف الدليل من حيث الدلالة او يختص بضعف السند والظاهر من الادلة انه ان كان الخبر
فلا يجري المسامحة فيه اذ ما لم يظهر الدلالة لا يصدق عليه انه مما بلغ في فعله او تركه ثواب فلا يجري المسامحة وان كان المنشأ الاحتمال
العقلي فالشك كاف في ذلك الوجه فقد اتضح مما مر وثالثها انك قد عرفت ان اخبار المسامحة يعارضها المنع عن العمل بخبر الفاسق
ولكنا قدمنا ما على دليل المنع بتقريب انه اخص مطلقا من عموم دليل المنع لكنه قد يتفق المنع عن قسم خاص من الخبر يكون بينه
وبين دليل المسامحة عموم من وجه كالمنع عن العمل بموافق العامة فان الرشد في خلافهم وكالمنع عن العمل بالشاذ النادر فلو
كان دليل المستحب من احد القسمين فهل يؤخذ به عملا بالمسامحة او يترك عملا بالنهي وجهان والذي يقوى في النظر ان المنع
عن الشاذ والموافق للعامة ارشاد الى كون الحق في خلافه بخلاف المنع عن خبر الفاسق فانه ارشاد الى عدم الوثوق به حتى
يتبين فترك العمل بموافق العامة والشاذ اجود لكونهما كالقياس ورابعها هل يشترط في المسامحة كون ذلك العمل مشروعا
في اصله بعموم او اطلاق في زمان او مكان او حال وجاء الخبر فيه مثلا بخصوص غير ثابتة او لا يشترط فيجوز احداث عبادة جديدة
بقاعدة المسامحة لو جاء بها خبر ضعيف وجهان ومقتضى اطلاق الادلة الثاني والثمرة بينهما قليلة جدا **عنوان** مقتضى
القاعدة ان يكون كل زيادة ونقيصة في العبادة مبطلا لها سواء كان في الطهارات او الصلوة او غيرهما من العبادات و
لا يفرق الحال بين القول بان اساميها موضوعة للصحيح او للاعم منها ومن الفاسدة وتنقيح ذلك يتوقف على مقدمة و
هي ان العبادات لا ريب في ان كلها مخترعة من قبل الشارع ولو بانضمام شروط واجزاء الى ما كانوا يعرفونها ويعلمونها اخرى
هذه المجموع المركب من حيث هو كذلك مما قد جعله الشارع ورتب عليه احكاما كثيرة دنيوية واخروية ولا ريب ان انضمام الامور
المتعددة بعضها الى بعض على نسق وترتيب يلزمه هيئة خاصة فالهيئة هي الجزء الصوري للمركب لا يمكن تحقق مركب بدون هيئة
وانما البحث في ان هذه الهيئة ايضا داخلة في الماهية المطلوبة او هي امر خارجي عارض للاجزاء المجموعة عند اجتماعها وليست هي
مطلوبة فنقول الظاهر كون الهيئة داخلا في العبادة وليست عبارة عن مجرد الاجزاء المادية والدليل على ذلك تبادر المعنى من
الفاظ العبادات وسلب الاسم عما يتغير فيه الهيئة في بعض الافراد كالفعل الكثير في الصلوة فصار معلوما ان الهيئة مطلقا غير خارجة
عن الماهية بل هي جزء صوري للمامور به مضافا الى انا وجدنا في العبادات ان الشارع جعل التقديم ونحو ذلك منوعا
للعبادة وجعل لكل قسم منها احكاما مناسبة فيكشف ان الهيئة لها مدخلية في الماهية على ان الظاهر ان الشارع في هذا التركيب
جرى مجرى طريقة الحكمة المعروفة بين العقلاء ولا ريب ان ما نراه من طريقة العقلاء في احداث التراكيب المختلفة في ادوية
ومعاجين واطعمة والات ونحو ذلك مدخلية الصور والهيئات في اثارها وثمراتها ومطلوبيتها ومع اختلال تلك
الثمرات عليه مع ان كل موجود خارجي مما خلقه الله تعالى نرى ان لهيئتها مدخلا في التسمية بل الاسماء تدور مدار الهيئات والصور
دون المواد ومقتضى ذلك كون الهيئة داخلة في مسمى الفاظ العبادة ولازم ذلك عدم صدق اللفظ وعدم تحقق الماهية
بدونها وهو معنى البطلان فان قلت انا لا ننكر دخول الهيئة في الجملة في الماهية بل ذلك من الواضحات لكنه لا يلزم منه ان كل

زيادة ونقيصة مبطل لعدم تغير الهيئة بمطلق الزيادة والنقيصة قلت هذا غفلة عن المدعى وبيان ذلك ان الكلام تارة في ان
هيئة العبادة اي شيء هو بمعنى انا لا ندري مثلا ان السكوت في اثناء الصلوة مبطل ام لا او نحو ذلك والكاشف عن ذلك احد امور
اما الصدق عند المتشرعة فيثبت بذلك ان الهيئة احد الامرين او الاجماع والاخبار الدالة على الحكم وهذا هو مقام اثبات
اصل الماهية والاجزاء والشرائط والهيئة بطرقها المقررة والمقام الثاني ان بعد ثبوت ان الهيئة ذلك مثلا كما لو ثبت ان
الزايد عن سورة واحدة ليس من الصلوة والسورة الواحدة لازمة فيها بالنص ولكن لا ندري ان الزايد يبطل ام لا ولا ندري ان
نقصان السورة مبطل كالركوع ام لا فمقتضى القاعدة ان نقص كل شيء ثبت انه داخل في الهيئة وزيادة كل شيء ثبت بالدليل الشرعي انه ليس
مما اعتبر في العبادة مبطل لها والوجه في ذلك امور احدها ما مر من ان الهيئة بعد ثبوتها داخلة فيما اعتبرها الشارع عبادة وصدق الاسم
بدونها على مذهب من يقول بالاعم لا ينفع في شيء اذ الاعم ليس مامورا به بعد قيام دليل على الخصوصية ولا ريب ان النقص مغير للهيئة
لان الجزء اللاحق المشروط بلحوق الجزء السابق عنه وهو هيئة مغايرة وكذا في الزيادة لان تخلل الزايد مغير لهيئة المتلاحقين
فيغير هيئة المجموع المركب وذلك واضح وثانيها قاعدة الاشتغال المقررة على مذهب من يقول بكون الاسامي للصحيحة بان الشك
في كون الزايد والناقص مانعا يوجب الشك في صدق الاسم فلا يقع الامتثال وعلى مذهب من يقول بالاعم بان المانع
المشكوك وانما اندفع مانعيته بمعنى ان الجزء الناقص مثلا وان نفينا كونه مبطلا باصالة عدم المانعية لكن مقتضى الارتباط
النفس الامري في اجزاء العبادات المركبة انه لو كان هذا الناقص مبطلا او جزءا مقوما للعمل فالاجزاء الباقية ايضا غير نافعة
لمقتضية الارتباط فالبراءة والامتثال لا يحصل الا باتيان الناقص وترك الزايد حتى يحصل القطع بالامتثال بناء على ثبوت
التكليف به وثالثها ان مقامنا هذا غير مرتبط باصالة الجزئية والشرطية والمانعية ونحو ذلك اذ الفرض ليس اصل الجزئية
في الناقص وعدمها في الزايد مشكوكا بل هما معلومان فاذا زاد او نقص فنقول مع قطع النظر عن حكم العقل بحكم العرف بعدم
كونه امتثالا للمامور به وهو معنى البطلان ورابعها الاجماع المحكي على هذه القاعدة في كلام جماعة من افاضل المتاخرين
وخامسها الاجماع المحصل من تتبع كلمات الاصحاب في العبادات فانهم بعد ثبوت الزيادة والنقيصة يبنون على البطلان
حتى يثبت دليل على عدم المانعية وسادسها الصحيح المروي في كتاب الصلوة اذا استيقن انه زاد في صلوته المكتوبة لم يعتد
بها واستقبل صلوته استقبالا اذا كان قد استيقن يقينا وهذه الرواية اخص من المدعى من وجهين احدهما اشتمالها على
حكم الزيادة دون النقيصة وثانيهما اختصاصه بالصلوة لكن الظاهر عدم الفرق بين الزيادة والنقيصة ان لم يكن النقيصة
اولى بالبطلان واقوى في عدم الصدق الامتثال عرفا ولا فرق بين الصلوة وغيرها لكون الكل توقيفية مبنية على هيئة
خاصة متلقاة من الشارع والحاصل الفرق بين الصلوة وغيرها في هذه الجهة غير واضح بل منتف **عنوان** لا ريب
ان العبادات الموسعة ومنها يتخير المكلف في ايقاع المامور به في كل حصة قابلة للوقوع فيها اذا كان المكلف جامعا
للشرائط فاقدا للموانع غير معذور باحد الاعذار التي توجب سقوط شرط او جزء او نحو ذلك واما اصحاب الاعذار
فهل التخيير في حقهم كذلك فلهم الاتيان بالمامور به في ان العذر بطريق المعذور وان احتمل او ظن او علم زوال العذر في
الان الثاني من الوقت والاجزاء اللاحقة منه او التخيير غير ثابت في حقهم واللازم مراعاة التمكن والصبر الى آخر اوقات
الامكان ويفصل بين راجي الزوال فلا يتخير وبين المايوس عن زوال العذر فيتخير اقوال للاصحاب فاكثر القدماء على
التخيير مطلقا والمرتضى وابن الجنيد وسلار على المنع مطلقا وجماعة من فضلاء من تاخر عن الشهيد الثاني على التفصيل
والكلام في هذا الباب مضطرب شديد الاضطراب فلنشر الى جملة من مواقع المسئلة توضيحا للمدعى ومن جملتها
العذر عن كمال الوضوء كالجبيرة ونحوها وكذا في الغسل بناء على الاكتفاء بما يمكن غسله وكذا العذر في الطهارة الثابت في كون اللباس

على الشرائط والخلو من الموانع او العذر عن اصل الساتر او عن المكان لعدم خلوه عن نجاسة او اشتباه القبلة بناء على التخيير
او فقد الماء حتى يتوضأ او يغتسل او وجود العذر من استعماله او الخوف عن تحصيله او وجود السلس والبطن لكن لا ينفك
مثلا من طريان الحدث معهما او العجز عن القيام في الصلوة او الاستقرار او اتيان الافعال والاذكار وكذا العذر في تمام
الحج والعمرة وشرائط ولا يختص الكلام بالموسعات الموقتة بالخصوص بل نعمها والموسعة ما دام العمر كقضاء الصلوة على
ما نختاره من المواسعة والنيابات باجارة او تحمل عن ميت ونظائر ذلك فان كل ذلك داخل في محل النزاع فنقول كل
مكلف بخطاب موسع اذا حصل له عذر ينتقل به الفرض الى غير ما هو لازم عند الاختيار فهل يلزمه الانتظار لزوال العذر
حتى ياتي بالمامور به الواقعي الاختياري او لا يلزمه ذلك بل هو مخير في اوقات زمان الموسعة فله الاتيان في كل زمان
بمقتضى تكليفه في تلك الحالة او يفصل بين الرجاء والعدم فالاكثر على التخيير الا فيما خرج بدليل خاص لاصالة عدم لزوم
التاخير وعدم تعين الايقاع في اخر اوقات الامكان ولاستصحاب بقاء التخيير مع عدم دليل صالح على رفعه ولاطلاق
الكتاب والسنة في اصل الواجبات الموسعة كقوله اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وان لم تجدوا ماء فتيمموا واقم الصلوة
لدلوك الشمس الى غسق الليل ومن فاته فريضة فليقضها كما فاتت ونظائر ذلك من الخطابات الدالة على ان بمجرد دخول
وقت المامور به يتعين للمكلف مامورا بالاتيان بالمامور به امرا تخييريا بالنسبة الى اجزاء الوقت وبالنسبة الى
مدة العمر فيما وسع فيه كذلك نعم ما ياتي بالمامور به على حسب ما هو عليه في اي حالة كان من اجزاء زمن التوسيع فقد اتى
بالمامور به والامر الشرعي يقتضي الاجزاء فلا اعادة عليه ولا قضاء كما انه لم يترك بدلا ثابتا واجبا ولان التخيير في شيء
والتوسيع فيه تخيير وتوسيع في لوازمه وبيان ذلك ان الشارع جعل الواجد للماء الوضوء مثلا والفاقد التيمم وللعاجز
القعود وللقادر القيام ونظائر ذلك من الاعذار التي جعلت عناوين للاحكام الشرعية في قبال المختار الخالي
عن العذر ومثل ذلك ولا ريب ان المكلف قابل لطريان هذه العناوين المختلفة عليه فتارة هو مريض وتارة صحيح ومرة
مسافر ومرة حاضر ومرة عاجز واخرى قادر ونحو ذلك فيمكن انقلاب العناوين المجعولة موضوعا للاحكام في المكلف في جميع الاحوال
والازمان فايجاب الشارع على النائم مثلا قضاء صلوة الصبح مثلا او توسيعه ما دام العمر مع العلم منه بانقلاب احوال المكلف
في مدة عمره من عجز او قدرة وصحة ومرض او غير ذلك يقتضي ان الشارع يرضى بالقضاء في اي وقت اراد المكلف قضاءها على مقتضى عنوان
تلك الحالة فلو اراد القضاء في حالة العجز صلى قاعدا وفي حالة الجبيرة توضأ وضوء الجبيرة وفي حالة العجز عن تحصيل ساتر طاهر ونحو
ذلك صلى مع النجس ومع عدم ذلك كله يصلي صلوة المختار وبالجملة التخيير في الازمان مع العلم باختلاف المكلف في العنوان بحسب الاوان
يقتضي التخيير في كيفيات المامور به اللاحقة لها بحسب اختلاف الاحوال وقس على ذلك الصلوة اليومية والنيابات في سائر
الموسعات من صلوة الايات واعمال الحج والعمرة ونحو ذلك ومن هنا نقول ان العبرة في صلوة المسافر اذا حضر وبالعكس بحالة الاداء
لا حالة الوجوب ولان تكليف ذوي الاعذار بالانتظار مما يوجب العسر الشديد بل والحرج الوكيد المنفيين آية ورواية بل كاد ان
يلحق في بعض افراده بتكليف ما لا يطاق خصوصا في الاوقات التي لا يعلم اخرها غالبا الا بالتخمين وكما لا يخفى من اختلاف
احوال الناس في السفر والحضر وكثرة وقوع الامراض والاعذار كما هو المشاهد في الاعصار والامصار فلو لزم في جميع ذلك
الانتظار لزم العسر الواضح وقد تقدم في عناوين المشتركات ما يدل على نفيه شرعا ولان الالتزام في جميع ذلك كله
بالتاخير مما يكاد يحصل الاجماع على خلافه بل الظاهر بل المقطوع من ملاحظة فتاوى اصحابنا في الابواب اجماعهم على عدم
اللزوم في المعذور مطلقا فاذا جاز وثبت التخيير في بعض الاعذار فلا نعقل فرقا بينه وبين غيره لاتحاد الدليل والوجه في التوسعة
في الجميع ولا تنافي بين العلماء والاعوام في الاعصار والامصار على ان اصحاب الاعذار لا ينتظرون زوال عذرهم بل يبادرون

الى الصلوات على ما هم عليه من جبيرة ومرض وقعود وعدم استقرار ونحو ذلك وهذا كاشف عن كون التكليف كذلك فيكشف عن طريقة
اهل زمن الشارع فيكشف عن تقريره ورضائه بذلك لانه لبعد عموم بلواه ليس مما يخفى على صاحب الشريعة وخلفائه في المدة الطويلة
ولان التخيير لو كان لازما لاشتهر وتواتر في الاخبار والفتاوى لعموم البلوى بالاعذار وتوفر الدواعي الى السؤال عنه ونقله
مع انا لم نجد في النصوص على كثرتها في باب الاعذار ما يدل على ذلك سوى اربع روايات وخمس في باب التيمم مع وجود معارض لها
ايضا وافتى بالتأخير هناك مطلقا او على التفصيل مشهور الاصحاب وقد قوينا في طهارة الجواهر شرحنا على النافع لزوم التأخير
في التيمم مطلقا للنصوص المجبرة المعتضدة بمؤيدات اخر كما سنذكره عن قريب هذا الباب لعظم لا يكتفى فيه بمجرد هذه الروايات
ولم نجد من الفقهاء من يفتي بلزوم التأخير الا المرتضى وسلار وابن الجنيد على ما نقل منهم مع ان العبارات المنقولة لم تحصر في عباراتهم
ولكنهم خفي يعلم انهم قائلون به مطلقا او مع التفصيل في جميع الموسعات او في خصوص الصلوات اليومية في جميع الاعذار
او في اعذار خاصة والتمسك بخلو النص والفتوى مع عموم البلوى يقضي بالتخيير وسلم لزوم ما زعمه هؤلاء الاساطين من الانتظار
والله العالم ولان اطلاق الادلة الواردة في خصوص اصحاب الاعذار كما لا يخفى على من لاحظها ولولا خوف الاطالة
والخروج عن وضع الكتاب لنقلتها مثل ما في الجبائر والمسلوس والمبطون والعاجز عن القيام والقعود في الصلوة والمتتبع العلو
ونظائر ذلك قاض بالتخيير والتوسيع للمعذور كالمختار من دون تفاوت وليس في شيء منها الا ... مر بالتأخير والانتظار
زوال العذر بل ما اطلعنا عليه منها مطلقة مثل قوله يغسل ما حوله ويمسح على الجبيرة او العاجز يصلي قاعدا ونحو ذلك فعليك
بالتتبع التام حتى يتضح لك المقام ولان ما دل على افضلية اول الوقت والاهتمام في عدم تأخير الفرائض على حد يكاد
يبلغ تاركه حد العصيان وعموم الادلة الدالة على المسارعة الى المغفرة والاستباق الى الخير والذم واللوم الواردان في حق من يضيع الصلوة
ويؤخرها الى اخر الوقت كلها مطلقة شاملة لذوي الاعذار وغيرها ولا دليل يصلح لتقييد هذه الادلة او تخصيصها
بمجرد احتمال زوال العذر والاتيان بالصلوة او غيرها من العبادة على الوجه الاكمل والواقعي الاختياري غير صالح
للتقييد لان ذلك ترك للقطعي بالمحتمل فان حصول اجر اول الوقت متيقن وزوال العذر محتمل والقطعي لا يترك بما لا يوثق
بحصوله ولان في لزوم التأخير تغريرا بالواجب وتعريضا له معرض الفوات لاحتمال طريان الموت والسهو والغفلة او
مانع اخر يمنع المكلف عن الاتيان به ولاحتمال طريان عذر اشد من هذا العذر اذ يحتمل اشتداد المرض بحيث لا يتمكن من القعود
وعروض حادث لا يتمكن من الساتر الحالي ونحو ذلك ونظائره فالبناء على لزوم الانتظار المحتمل لفوات الواجب عن اصله
او طريان نقصان ازيد مما هو موجود في اول الوقت بمجرد احتمال زوال العذر غير مانوس بطريقة الشرع ومستبعد
عن الاهتمام بحفظ الحدود المعلوم من احوال صاحب الشريعة ومن هنا يعلم ان القول بلزوم التأخير في صورة لا يرجى
زوال العذر بمكان من السقوط والضعف وعليك بالتزام مشرب الفقاهة والمشي على ما هو المستفاد في نوع المذهب
فان الخصوصيات لا تكاد تنضبط ولان المستفاد من طريقة الشارع كما ستقف على ذلك في العنوان الاتي ان وقت العبادة
في نظر الشارع اهم من سائر الشرائط والاجزاء وكلها تسقط مع التعارض بينها وبين الوقت فاذا صار الاهتمام على
الوقت بهذه المثابة فمن المستبعد جدا الزام الشارع بالتأخير الى اخر الوقت بمجرد احتمال زوال العذر وحصول الشرط
والجزء الناقص سيما في الاعذار التي جعلت لها ابدال في الشرع وليس مجرد نقص والظاهر من الاهتمام بالوقت في نوعه
ان الاكتفاء ببدل الاجزاء والشرائط المتعذرة وادراك اول الوقت اولى من الاول من تساوي الامرين الموجب للتخيير فالقول
بوجوب التأخير مع ندرة فائدته مستبعد جدا والذي يصلح حجة للقول بالتأخير امران احدهما انه لا ريب ان التكليف اولا و
بالذات انما هو على الواقعي الاختياري ولا ينتقل منه الى بدله الا مع تعذر الاختياري ولما كان الواجب موسعا يصح

ابقاعه

ايقاعه في اي جزء من اجزاء زمن التوسيع كان والمكلف قابل الان يكون في هذه الاوقات مختارا او معذورا فما لم يستوعب العذر
جميع اجزاء الوقت فلا يصدق ان الاختياري متعذر حتى ينتقل منه الى بدله وذلك في العرف واضح فلو قال المولى لعبده ائتني
بماء النهر غدا في اي وقت من اوقات النهار شئت وان لم تجد ماء النهر فائت بماء البئر ولا ريب ان هذا العبد اذا اصبح ولم يجد
ماء النهر فاتى بماء البئر معتذرا بان لم يجد لذمه العقلاء معللين بانه لم يتعين عليك الاتيان في هذا الوقت حتى
تنتقل الى بدله بالتعذر فيه فلعلك تتمكن منه في اثناء النهار فتأتي به وبالجملة كما ان التكليف المتعلق بالكلي لا يسقط
الا بتعذر جميع افراده لان مع القدرة على فرد واحد يكون الكلي مقدورا فلا وجه للسقوط فكذلك الواجب الموسع
فانه ينحل الى التخيير في اجزاء الوقت ويصير للمأمور به باعتبار وقوعه في اجزاء الوقت الموسع افراد باعتبارها تنزل
منزلة الافراد للكلي الطبيعي فلا يصدق التعذر الا مع استيعاب العذر للزمان كله حتى لا يتمكن من الافراد المفروضة
مطلقا ولا يعلم هذا التعذر الا بالصبر الى اخر اوقات الامكان فان بقي العذر اتى ببدله وان زال اتى باصل المأمور به وثانيهما
الروايات الواردة في باب التيمم الدالة على لزوم التأخير مثل قوله ع ليس للمتيمم ان يتيمم الى ان يضيق الوقت وعليه ان يطلب
الماء ما دام في الوقت ونظائر ذلك فان النصوص في ذلك خمسة وستة بين الدالة بالطلب وبين الدالة على الصبر مطلقا فاذا وجب
في المتيمم ذلك لزم في غيره ايضا بعدم وضوح الفرق بينه وبين غيره والجواب عن الاول بظهور ما قررناه في تضاعيف ادلة
الاكثرين وتوضيحه ان هذا الكلام انما ينفع لو لم يتعلق خطاب بالبدل بمعنى انه تعلق الخطاب بالمأمور به موسعا فلا ريب
في عدم سقوطه ما لم يستوعب العذر جميع الوقت واما اذا تعلق خطاب بالبدل فلا يخلو اما ان يكون خطابا عقليا
ناشئا من قبح تكليف ما لا يطاق او خطابا شرعيا فان كان خطابا عقليا فالظاهر جواز الاتيان بالبدل مع التعذر لكن
لا يفيد الاجزاء فلو اتفق انه ظهر زوال العذر مع بقاء الوقت وجب الاتيان باصل المأمور به وهذا معنى قولنا ان الامر
العقلي لا يقتضي الاجزاء واما الخطاب الشرعي فان كان مقيدا بما دام بقاء العذر او فيه مهملة لا يظهر منها سوى الامر
بالبدل مع بقاء العذر ونحوه وبعبارة اخرى ليس فيه اطلاق يشمل حالة زوال العذر فهذا الامر كالامر العقلي في عدم اقتضائه
الاجزاء وان كان فيه اطلاق يشمل صورة بقاء العذر وزواله فظاهر هذا الامر افادة الاجزاء وان زال العذر وهذه
الاوامر المفروضة في اصحاب الاعذار كلها اوامر شرعية مطلقة مفيدة للاجزاء وتسميتها ابدالا للمأمور به فاذا اتى المكلف
في جزء من اجزاء الوقت بالبدل فظاهر الامر الاجزاء وهذا هو المراد من جواز التأخير والتقديم المعبر عنه بالتخيير والفرق بين
افراد الكلي المخير فيه واجزاء الواجب الموسع اجتماع افراد الكلي في وقت واحد فاذا تمكن المكلف من الاتيان بفرد منه فقد
تمكن من الكلي فلا يصدق التعذر بخلاف الموسع فان تعذر المأمور به في بعض اجزاء الوقت يصدق انه متعذر في هذا
الحال فيتجه الخطاب بالبدل ونظير ذلك في الكلي الطبيعي الافراد الممكنة في الان المتأخر فان امكان بعض الافراد في الان المتأخر
لا يؤثر في وجود الكلي ومقدوريته بل يصدق عليه انه متعذر فلا وجه لقياس المقام بالامكان في بعض الافراد بالزمن الاول
والجواب عن الثاني ان التيمم خرج بالدليل وقد افتى به المشهور فالحاق غيره به لا دليل والمناط غير منقح والفارق ان مدار
مصيرنا على التخيير اطلاق الدليل الدال على البدلية كما قررناه وتوجه الخطاب من اول الوقت مختارا او مختارا وان
مضطرا او مضطرا وليس الدليل في التيمم كذلك فان اطلاق قوله تعالى وان لم تجدوا ماء فتيمموا اذ تقيد بالنصوص
الدالة على انه لا يتيمم الا عند الضيق فيصير المعنى ان لم تجدوا ماء في جميع الوقت حتى انتهى الى اخر اوقات الامكان عادة
فاللازم التيمم بخلاف سائر الاعذار اذ ليس فيها ما يقيد الدليل والا لقلنا به مضافا الى انه يمكن الفرق ايضا اعتبارا
من ان غالب الاحتياج على التيمم انما هو لفقد الماء والاعذار الاخر قليل الوقوع مثل الخوف ونحوه والغالب ان

الا اذا تفحص وانتظر بحيث ايس فلهذا سد الشارع هناك باب التعجيل ولم يجعله منوطا بزعم المكلف بل على ما اختاره من عدم
الفرق بين الرجا وعدمه نظرا الى زوال العذر فيه في اغلب الافراد بخلاف سائر الاعذار فان الابتلاء بها غالب وزوالها في
اوقات التوسيع نادر فرخص في الاتيان من اول الامر حذرا من فوت الواجب من اصله وهذا الذي ذكرناه حكمة مقربة
للدليل والا فالمتبع النص فتدبر ومن هنا ظهر ضعف القول بالتفصيل حتى في مسئلة التيمم كما ذهب اليه جماعة من افاضل
من تاخر لان الذي عللوه به ان مع عدم الرجا يسقط عنه التكليف الاختياري للتعذر بخلاف ما لو كان راجيا فانه
لا يصدق التعذر حتى ينتقل الى البدل وهذا ان دل عليه دليل خاص كما يدعونه في التيمم جمعا بين الاخبار فلا كلام
فيه بعد وجود المخرج عن القاعدة والا فبحسب القواعد نقول لا شبهة في ان المراد من التعذر كعدم وجود الماء او العجز عن
القيام او نحو ذلك انما هو التعذر الواقعي فاما ان يصدق مع التعذر في وقت من اوقات التوسيع ان المامور به متعذر
فلا معنى لعدم جواز الانتقال الى بدله من اول الامر واما ان لا يصدق حتى يستوعب العذر الوقت فلا معنى للاكتفاء بعدم
الرجا فان علم المكلف لا مدخل له في صدق والدليل دائر مدار الاسم الموجود سلمنا جواز الاتيان بالبدل على حسب
ما يزعمه من التعذر فاذا انكشف خلافه وزال العذر فاي دليل دل على اجزاء ما فعله عن الامر الواقعي الاولي فان كان دليل البدلية
فقد اعترفوا بان البدل فرع التعذر الواقعي في جميع الوقت ولم يتحقق فظهر ان البدل ليس ببدل والاجزاء فرع جعل
الشارع له بدلا فتدبر نعم لو كان المكلف يعلم قطعا حقيقيا لو فرض حصوله او علما عاديا يوثق به في العادات زوال العذر
فان كان ذا التمكن من الاختيار كذهابه الى مكان فيه الماء او غسله الثوب النجس او تعلمه ما لا يعلم من القراءة الواجبة ونظائرها
فلا كلام في لزوم التاخير وتحصيل المقدمات وهذا اجماع من اصحابنا واما لو لم يكن زواله الا باختياره بل كان امرا ليس في يد
المكلف لكن يعلم زواله بالعادة ان امكن حصول العلم به كذلك كالمسلوس والمبطون الذين لهما فترات معتادة تسع الصلوة والمريض
الذي يعتاد له البرء والافاقة في وقت يمكنه فيه الاتيان بالعمل الكامل المختار فهل يجب عليه التاخير ام لا محل نظر والفرق بين هذا
وبين الاول ان عدم حصول المقدمات الاختيارية لا يعد اضطرارا ولا يعد مثل ذلك من ذوي الاعذار قطعا والاول
يعد مختارا مطلقا بخلاف الثاني فانه وان كان يعلم الزوال بحسب عادته لكنه مضطر الان داخل تحت ادلة ذوي الاعذار والعلم
بالزوال لا دخل له في ذلك والذي يقوى في النظر القاصر عدم لزوم التاخير فيه كمن لا يعلم لاطلاق الادلة ولازم القول
بلزوم التاخير عدم وجود التكليف الاضطراري بالنسبة اليه وهذا خلاف مقتضى الادلة مع ان العلم بالمستقبل لا يكاد
يتحقق غايته الرجا والوثوق وقد عرفت حاله هذا ما يتعلق بالكلام في نوع المسئلة واساسها والاستعجال يمنع من
ذكر كلمة الفقهاء والادلة الخاصة في المقامات وعليك بالتتبع في موارد الفروع حتى يتضح لك حقيقة الحال

عنوان

اذا تعارض سقوط احد الاجزاء والشرائط الاختيارية الاولية او الاضطرارية مع الاخر فالوقت مقدم على الكل يعني
ان مراعاة الوقت لازم وان سقط بعض الاجزاء او الشرائط وقد استفدنا هذه القاعدة من الادلة الخاصة التي
دلت في اصحاب الاعذار على الاتيان بالمقدور وهي كثيرة لا تكاد تحصى لذلك لا ينتظر بنقص الوضوء بجبيرة ونحوها
وسقوط المائية ووجود النجاسة وسقوط السورة في الصلوة عند الضيق واعتبار الشارع ركعة من الوقت وقتا
علم رضاه بالتاخير وسقوط الاركان في صلوة المطاردة والقصر في صلوة الخوف وسقوط الشرائط حيث يتعذر
غالبا كالاستقبال والاستقرار والساتر واباحة المكان وشرائط ما يسجد عليه ونحو ذلك وسقوط القيام والانتقال
الى المراتب اللاحقة من ايماء ونحوه بل ربما ينتهي الى مجرد النية وهذه كلها دالة على ان الشارع لا يرضى بفوات الوقت
ويرضى بسقوط غيره من الشرائط والاجزاء والا فكل معذور ينتهي الى حالة الاختيار غالبا ولا اقل من الاستنابة

بعد

منه ويأتي في حيوته فرضا الشارع بنقصان العمل بهذه الشائبة اهتمام بحق الوقت فكل عبادة موقتة اذا دار الامر بين
فوات وقتها او فوت بعض شرائطها واجزائها فمقتضى القاعدة تقديم الوقت وان نقص الشرط او الجزء الا اذا دل
الدليل على سقوطه بتعذر شرط او جزء او دل الدليل الخاص على لزوم الاتيان به في خارج وقته وترك ما في وقته وليس
غرضنا من الموقت الوقت الخاص بل الموقتة ما دام العمر كذلك اذا انتهى الى اخر وقت الامكان بحسب زعم المكلف فيأتي بالمقدور
حتما والمترتبة بعضها على بعض كافعال الحج والعمرة وان لم يعين لها اوقات خاصة في حكم الموقت فما امكن من الطواف وصلوته
لازم الاتيان قبل الشروع فيما تعقبه من اعماله وقس عليه سائر الافعال والغرض الاشارة الى الضابط المستفاد من استقراء
كلام الشارع واحكامه المجعولة المفرقة في ابواب الفقه ومن هنا اوردنا على من لم يجوز التيمم لضيق الوقت مع وجود
الماء معللا بان التيمم ما شرع مع وجود الماء وفوات الوقت لم يقم دليل على انه مسوغ للتيمم كالفاضل المحقق نجم الدين
ابو القاسم بن سعيد قدس الله لطيفه ومن وافقه من افاضل من تاخر شكر الله مساعيهم بان فوات الوقت لو لم
يكن مسوغا للتيمم فاي داع على شرعية التيمم اذ المكلف ان لم يجد ماء في الوقت وحصل له من استعماله مانع فلا بد من حصول
الماء له في وقت من الاوقات وزوال العذر كذلك فلم لم يرض الشارع بترك الصلوة والاتيان بها في خارج الوقت مع الطهارة
المائية وليس الداعي الى جعل هذه الابدال الا ارادة الشارع وقوع العبادة في الوقت وكيف رضي الشارع بالقعود و
الاضطجاع وبمجرد التسبيحات في المطاردة ورضي بسقوط الاركان من دون بدل ولم يرض بالتيمم المجعول بدلا لادراك
الوقت مع ان التراب طهور المسلم عشر سنين كما في النص النبوي وجملة من فحول المتاخرين رفع الله درجاتهم
عجزوا عن تنقيح المسئلة عن ماخذها ولم يتفطنوا لهذه الدقيقة ولم يجدوا دليلا محكما يدل على جواز التيمم لضيق الوقت
ولم يعتبروا الشهرة او قواعد الدليل فتردد بعضهم وسلك اخرون مسلك المحقق مع ان الحكم بعون الله تعالى واضح بعد
اتقان القاعدة المقررة فتبصر

عنوان

من جملة القواعد المتلقاة من الشرع الكثيرة الدوران المنتشرة الفروع قاعدة
الميسور ولزوم الاتيان بالمستطاع ويتمسك بها في لزوم تخفيف النجاسة كما وكيفا كالغسل مرة وان لم يطهر في غسله او
الولوغ ومزج ماء البئر وتباعد البالوعة وقيام غير التراب مقامه في التطهير ووضوء الاقطع والجبيرة في اعلاه وغسل ما بقي من الوضوء
والمضمضة وغسل البدن المباشرة في جميع ما تعسر فيه وحكاية ما امكن من الاذان والاتيان بسائر الدعوات المندوبة واعداد
مستحبات الاستبراء وخرطاته وجلوس الحائض في مصلاها ومندوبات الاحتضار والموت والغسل بالقراح مع تعذر الخليط
من سدر او كافور ومن نزع الثياب وقيام غير الساتر مقامه والواحد مقام الثلثة في الكفن وكفاية التكبيرات في صلوة الميت
والممكن من التربيع للجنازة وطلب الماء وان لم يمكن غلوة او غلوتين والمسح مقام الغسل وظهر اليد ووضع بطنها واحدهما
مقام الاثنين والممكن من النوافل وستر ما امكن من العورة ولزوم الصلوة عاريا وما امكن من البعد بين المرأة والرجل
في الصلوة وارتكاب اقل المحذورين [illegible] في تعارض المكروهين والمحرمين وقيام الاعتماد والقعود والاضطجاع
والاستلقاء مقام القيام وبعض القراءة والترجمة والملحون والذكر مقام الكل الصحيح في المقدور من انحناء الركوع ونحوه
من سائر الاجزاء والشرائط واداء المقدور من الحقوق الواجبة المالية كلها والقيام في المعبر وحركة الرجلين لمن يلزم المشي
في بعض الكفارات على العدد ولزوم الكف عن المفطرات وان افطر ولزوم المقدور من الصيام والاطعام وتقليم المعتكف
اول الطرفين ظلا واستنابة العاجز عن الحج وكون النائب من الاقرب الى بلده وصرف المال القاصر عن الحج الموصى به في
وجوه البر ولزوم الاقرب الى الميقات لو امكن وانتقال حكم العضو الاصلي الى الزائد وتقدير الضرورة الى نزل وقت
او فعل محرم بقدرها واحيا بعض الليلة وتباعد الرامي وصفات الجمار والهدي وذبح هدي القران وان لم يبلغ محله

وامرا وفاقد الشعر الموسى على راسه والمقعد ومن الامر بمعروف والنهي عن منكر واجرا الحدود والاحكام ومراعات
الوكلاء والامنا والاولياء المصالح درجة بعد درجة ونحو الواقع في البشر من دون شرايطه ومسئلة فوات الفورية
القيد من زمان او مكان او وصف او حالة ذاتي او عرضي قابل للتبدل لا محاو ونظائر ذلك مما لا يخفى على المتتبع وتنقيح المقا
بحيث يرفع عنه غشاوة الابهام ان يقال ان المامور به قد لا يكون امورا متعددة مستقلة غير مجتمعة تحت اسم واحد كا
الصوم والصلوة ونحوهما وقد يكون امورا متعددة مندرجة تحت عنوان بحيث يكون كل منها مامورا به على طريقة
العموم الاصولي كايام شهر رمضان والنوافل اليومية على ما حققناه في محله وقد يكون المامور به مركبا عن اجزا اطلق
على كل منهما اسم الكل كستر العورة واداء الدين ونظيرهما مما يطلق على الجزء اسم الكل كقراءة القران وقد يكون مركبا من اجزا خارجية
تدريجية لا يطلق على كل منها اسم الكل مع ارتباط بعض منها ببعض بحيث لو اختل احدها اختل الاخر الباقي كالصلوة
والصوم وقراءة سورة خاصة والحج ونحو ذلك وقد يكون المامور به امرا مقيدا خاصا اما بحالة كالركوع والسجود ونحو
او بوصف كالمشي الذي هو عبارة عن الحركة من مكان الى مكان مثلا بتحريك الرجلين وبتوسطهما او باضافة كما السدر
وماء الكافور ونظائر ذلك من قيود زمان ومكان بحيث لو فات تلك الحالة او الوصف والاضافة او القيد لفات اسم
المامور به وان بقي هناك بعض من مقدماته او اجزائه وقد يكون مركبا من اجزا عقلية كالانواع المركبة من الاجناس والفصول
ثم قد يكون الباقي بعد فوات المتعذر بحيث يصدق عرفا وعادة انه من ابعاض المجموع المركب من بقاياه والمقدور منه وقد
يكون امرا خارجيا لا يصدق عليه ذلك في نظر العرف ثم قد يكون هذا المامور به مطلوبا بامر تعبدي وقد يكون مطلوبا
بامر توصلي كما لو كان سببا لامر او شرطا او رفع مانع ونحو ذلك وقد يكون مطلوبا بالاعتبارين فهنا مباحث ينبغي التامل
فيها حتى يتضح الامر فنقول الاصل في هذا المسئلة من طريق السنة روايات احدها ما رواه في عوالي اللئالي عن النبي
ورواه الاصحاب في كتب الفروع وهو قوله ع اذا امرتكم بشيء فاتوا منه ما استطعتم وثانيها ما روي عن امير المؤمنين ع
في العوالي وغيره الميسور لا يسقط بالمعسور وثالثها عنه ع ايضا ما لا يدرك كله لا يترك كله اذا عرفت هذا فاعلم انه
لا اشكال في لزوم الاتيان بالمقدور في القسم الاول اذ الواجبات امور مستقلة غير مرتبطة وتعذر احدها لا يوجب
سقوط الخطاب منها ومقتضى الاستصحاب بقاء الوجوب في المقدور ولا شبهة في جريانه في هذا المقام عند من قال
بحجيته مضافا الى ان ذلك مقتضى اطلاق الخطاب فان الاوامر تدل على مطلوبية المامور به سواء تعذر غيره او امكن
مع ان هذا القسم محل وفاق بل محل ضرورة لا يشتبك فيه متشكك ولكن الرواية الاولى غير شاملة له اذ الظاهر من تنكير كلمة
شيء وفهم من قوله منه ارادة البعض من المامور به الواحد المركب كما ستفصل والمقام ليس منه فان قلت عموم ما دل على
الاطاعة يشمل الكل فيكون كل هذه الامور بعضا من الاطاعة او فردا منها فيندرج تحت الرواية بذلك الوجه قلت
اولا ان المراد في ملاحظة الاوامر الخاصة بانفسها لا من حيث الامر العام وفرق بين المقامين وثانيا ان معنى الاطاعة الا
تيان بالمطلوب فدخول ذلك الخاص تحت العام فرع كونه مامورا به وبعبارة اخرى اذا تعذر احد الامور المطلوبة فان
كان البناء في لزوم الاتيان بما الاصل او اطلاق او اجماع او قاعدة جارية في الخصوص فيصير الاتيان بالبقية اطاعة جزءا او
فردا فيأتي فيه عموم دليل الاطاعة وقاعدة الميسور ايضا بالنسبة الى الاطاعة فيمكن ان يقال قد امرنا بالاطاعة فيلزم الاتيا
بالمستطاع منها ولو لم يكن البناء في لزوم الاتيان مشمولا لاحد الادلة المذكورة فلا يكون الاتيان به اطاعة حتى يكون مما
بالاتيان به لانها مستطاعة فادراج المقام تحت الاتيان بالمستطاع من الطاعة العامة فرع ادراج المقدور تحت
الاوامر الخاصة او لجريان قاعدة المستطاع فيها بالنسبة الى تلك الاوامر حتى يصير طاعة فليحقق الامر وليس كلك مع ما

من النظائر

من النظائر اخر لابهم ذكرها ولكنه يشمله الرواية الثانية اذ لم يعتبر فيها وحدة ولا تعدد وانما المراد به ان شيئا لا يكون سببا لسقوط
المقدور والممكن واما الثالثة فقد يتوهم عدم شمولها ايضا باعتبار ان الظاهر من لفظ الكل المجموع المركب وليس كك بل هو اعم
من المركب من الاجزاء باعتبار التركيب والموجود في الافراد باعتبار ذلك فقوله ع لا يترك كله اعم من ان يكون مامورا
مختلفة التشخص كلها مامور به او يكون ملحوظا تركيبها بحيث يكون المجموع المركب مامورا واحدا وكلمة الموصول قابل
للمعنيين وقابل لارادة الاعم من الامرين فالتخصيص بالمركب لا معنى له والحاصل ان ملاحظة مجموع الروايات يدل على
دخول كلا الامرين فيه والكلام في القسم الثاني بعينه كالكلام في الاول اذ كون الامور المتعددة داخلة تحت عنوان
واحد لا مدخل له في ذلك والعام الاصولي في الحقيقة ينحل الى خطابات متعددة فيصير راجعا الى القسم الاول ويزيد ذلك على
الاول انه يمكن ادخاله تحت الخبر الاول ايضا مثلا يمكن ان يقال اذا تعذر يوم من رمضان ولم يمكن صومه بعينه وان كان في
هو المستطاع من صوم شهر رمضان المامور به فالدخول تحت الاسم الواحد يدرجه في الخبر الاول ايضا وان كان منحلا
الى امور متعددة والقسم الثالث ايضا يجب الاتيان بالمقدور منه من دون شبهة ويجري فيه الادلة الماضية في وجه
لكن الاستصحاب في جريانه من حيث انه جزء اشكال نظرا الى انه يمكن ان المستصحب ان كان وجوب الجزء من حيث دخوله في
ضمن الكل وبعبارة اخرى الوجوب المقدمي فلا وجه لاستصحابه لان بعد سقوط ذي المقدمة لا يبقى للمقدمة حكم
من هذه الجهة فليس بقاء حكم المقدمة مشكوكا حتى يستصحب وان كان وجوبه في نفسه فهو غير مسلم في نفسه حتى
يستصحب لكن الروايات يشملها والاستقراء بالتقريب الاتي يقتضيه ايضا مع ان المسئلة لا يحتاج الى اجراء قاعدة الميسور
بل الدليل الدال على وجوب الكل هنا دال على اجزائه لاشتراكهما في الاسم نعم لو اريد اثبات اللزوم من حيث انه بعض من
المامور به المركب فجاء فيه الكلام السابق والا فلا حاجة في ذلك واما القسم الرابع فالذي يقوى في النظر لزوم الاتيان بالمقدور من
المامور به على القاعدة الا ما خرج بالدليل والوجه في ذلك امور احدها الاستصحاب وقد عرفت المناقشة فيه ودعوى ان المستصحب
عبارة عن المطلوبية الحتمية اعم من كونها مقدمية او اصلية مدفوعة بما مر وثانيها الاستقراء فانه لا يخفى على المتتبع في الفقه
ان الغالب في امثال هذا المقام لزوم الاتيان بالمقدور لنص او اجماع او غير ذلك ولا ريب ان المشكوك فيه يلحق بالغالب دون
النادر وقد يقال ان الاستقراء غير ثابت اذ لا نسلم كون الغالب في الاوامر لزوم الاتيان بالمستطاع والمقدور بعد تعذر
الكل ويمكن دفع ذلك بانك ان ردت عدم الغلبة في هذا الصنف الخاص من المامور به وهو المركب الارتباطي فعلى فرض
تسليمه غير مضر اذ لا شبهة في ان الغالب على سقوط المقدور بالمعسور في نوع الاوامر كما فصلنا لك باشخاصها وانواعها
مع ان الغلبة الصنفية ايضا محققة كما لا يخفى على من لاحظ اجزاء الصلوة واعمال الحج ونظائرها وربما يقال انه معارض
بمثله فانا نرى ايضا سقوط الابعاض بسقوط الكل في نحو باب الوضوء مثلا وفي الغسل ونظائر ذلك فاما انه يرجع الى ما
جعل بدلا او السقوط التكليف مطلقا وهو واضح الدفع بان تحقق الاستقراء المعارض لما ذكرناه في غاية البعد مع انه لو
تحقق له معارض في خصوص احد الاصناف فيبقى فظاهر ايضا انه لا يتحقق الغلبة من الجانبين حتى يلحق المشكوك بالغالب
لكن يبقى الغلبة في نوع الاوامر سليما عن معارض والحاصل ان الاشكال في تحقق هذه الغلبة موهون جدا نعم يقع الكلام في
حجيته وهو غير مناسب للمقام وينقح في علم الاصول وثالثها الروايات السابقة والطعن فيها من حيث السند لانه غير معتبر في نفسه
ولا موجود في اصل معتبر مدفوع بان شهرة هذه الاخبار في كتب الفقه بل في السنة الناس من العوام والخواص مما يورث الظن
القوي بصدور هذه الاخبار ظنا اعلى من الخبر الصحيح بالاصطلاح المتاخر ودعوى ان الشهرة ليست الا عند المتاخرين مدفوعة
باشتهار الكلمة عند القدماء ايضا بل هذا الانتشار بين العوام والخواص مما يكشف عن كون ذلك في الاعصار السابقة كك بل

هذا مما يدل على نوع موافقة لحكم العقل بمعنى ان ظاهر كلام اهل العرف والعقل ان هذه القضية انما هو على مجرى عادة العقلا
بحيث ان من خالفها فقد خالف فعال العقلا فيكون النصوص واردة مورد التأكيد لمقتضى العقل وهذا ايضا يكون دليلا آخر
على اعتبار هذه القاعدة وبالجملة الطعن في الرواية من حيث الاستحباب ليس في محله مضافا الى حكاية جماعة شهرة هذه الروايات في
كونها مفتى بها عند الاصحاب مع انا نرى في ابواب متفرقة في الفقه افتوا الاصحاب في فروع هذه القاعدة وليس لهم مستند في ذلك
الا هذه الاخبار فيكون شهرة في الفتوى وان لم تكن في الرواية وهي تصلح جابرا على ما حقق في محله نعم يبقى الكلام في الدلالة
فيقول ظاهر قوله امرتكم يراد به الطلب الوجوبي فلا يشمل المندوب فلو تعذر بعضه لم يستحب الاتيان بالبقية لهذه الرواية
لكن الظاهر عدم القول بالفرق بينهما مضافا الى ان المندوب تبتنى فيه بما لا يتسامح في غيره كما قررناه ويكفي فيه احتمال الطلب
والاحتياط العقلي مندوب وراجح فالظاهر ارادة القدر المشترك من الامر او الحاق المندوب في الحكم والشيء مطلق متوغل في الابهام
يشمل كل مامور به وما نحن فيه منه بل هو ظاهر افراد المامور به لانه مركب من اجزاء او بشرائط يطلق عليها اسم الواحد وكلمة من
اما للتبعيض فمعنا فأتوا ما استطعتم ويراد به بعض المامور به والضمير يرجع الى الشيء فيصير الرواية بيانا لصورة تعذر البعض
دون الكل اذ لو تعذر الكل سقط بلا شبهة ولو امكن يجب للامر واما صورة التبعيض فيجعل هذه الرواية فأتوا البيانية ويحتمل
كون من بمعنى الباء فيكون المراد فأتوا بالشيء ويكون كلمة ما ظرفية اي مادام انتم مستطيعون وبدلا عن الشيء اي فأتوا
بالشيء اي المقدور والمتعلق محذوف اي المقدور منه فيرجع هذا الى المعنى الاول ويحتمل ان يكون الموصول مفعولا ومن بيانا
فيصير المعنى فأتوا بالمستطاع الذي هو ذلك الشيء المامور به ويحتمل كون من ابتدائية فيكون المعنى فأتوا بالمستطاع
الكائن من ذلك المامور به ويحتمل كون الموصول مفعولا وكلمة من تبعيضية بدلا عن الموصول والمراد فأتوا بالمستطاع
بعض الشيء المامور به ويجيء بعض احتمالات اخر بعيدة ولا ريب انه وان كان في بادي النظر يمكن ان يقال اذا دار الامر بين محامل
بعضها منطبقة على المقام وبعضها خارجة عنه فلا وجه للتمسك بهذه الرواية فلذا مع قطع النظر عن اعمال قواعد الاصول
في تعارض الاحوال لا ريب ان هذه الضوابط انما مع عدم وجود ما هو عرفي متبين في البين ومع وجوده فلا يبقى مجال القواعد
فاعدة فنقول اولا لا ريب ان حمل هذه الرواية على اشتراط القدرة في المامور به كما هو مقتضى المعنى الثاني والرابع وبعض
الوجوه البعيدة بعيد عن سياق هذه العبارة اذ لو القي هذه اللفظة على عامي فهم غير مشوب ذهنه بشيء من كلمات الاصوليين
والفقهاء لا يفهم منه غير ان المقدور من المامور به لا بد من الاتيان به وان تعذر اتيان المجموع المركب وهذا القدر من الفهم
عرفا يكفينا ومنكر ذلك مكابر لو يبدو ما يخالف قواعد الاصول غير قادحة اذ مجريها عند اشتباه العرف والمقام ليس منه
وثانيا نقول ان الحمل على اشتراط القدرة يقتضي حمل كلمة ما على المصدرية وهو خلاف الاصل وتأويل الفعل على المصدر
وهو كما ترى وثالثا انه مستلزم لكون الخبر تأكيدا لما دل عليه العقل وانتقل من اشتراط القدرة ودعوى انه لعل هذا
الخبر مقدم على غيره من النقل مدفوعة بالظن القوي بتأخره عما دل عليه كتاب الله من ارتفاع تكليف ما لا يطاق كما ان
دعوى احتمال كون كل من هذه الخطاب لطائفة من المكلفين انصدق كل منهما في خصوص كل منهم معلوم العدم فلا يكون
تأكيدا مع نوع بان الغرض من التأكيد كون هذا الكلام بنوعه مفيدا فائدة ذلك وظاهر الخبر انه مفيد تأسيس حكم جديد
ولو كان المراد افادته ما افاده غيره لكان اعادة ما في كتاب الله والتعبير بعدم جواز تكليف ما لا يطاق احسن ولم يؤد بهذه
العبارة الظاهرة في خلاف المراد مما لا يخفى على المصنف مع ان هذا لو لم نقل بانه يجيء تكليف ما لا يطاق عقلي يعرفه كل احد
لو قلنا به كما هو الظاهر فيكون تأكيدا صرفا ويسقط هذه الكلمات من اصلها ولا يضرنا استعمال كلمة الاتيان مع من دون
باء مع انه يتعدى بالباء لانه لازم على كل احتمال حتى جعل كلمة من بمعنى الباء او ارتكاب هذا المجاز البعيد عن ظاهر اللفظ ليس باولى

من اضمار

من اضمار الجار وكونه محذوفا وفاء بهذا المقام ولا نسلم اولوية المجاز من الاضمار مطلقا سيما في المقام وبالجملة فهم العرف وذوق
اهل اللسان في هذا المقام يكفينا مؤنة التفحص في فهم الدلالة وتقييد الشيء بالمركب مع اقتضا سياق الكلام ذلك لا بأس
واظن انه لا يحتاج الى التقييد بقولنا ان تعذر الكل بل لنا ان نقول ظاهر الرواية اذا امرتكم بشيء فأتوا بالمقدور منه ان كلا
فكلا وان بعضا فبعضا ولا يحتاج الى حصر المدلول في التبعيض وترجيح بعض الموارد بالدليل غير مانع من تأسيس القاعدة
اذ ما من عام الا وقد خص ومثله المطلق وبالجملة دلالة هذه الرواية عند التأمل في غاية الوضوح واما الرواية الثانية فغاية المناقشة
في دلالتها ان الظاهر كون لا للنفي ومعناه ان الحكم الثابت للميسور لا يسقط بسقوط المعسور وهو مسلم لكن بشرط اثبات
اولا للميسور حتى لا يسقط والميسور اذا كان جزء الواجب فان اريد عدم سقوط حكمه المقدمي التابع لوجوب الكل فلا ريب
انه قد زال بزوال الوجوب الكل وان اريد عدم سقوط وجوبه في نفسه فهو غير مسلم حتى لا يسقط او يسقط فالمراد من الرواية
انه لو ثبت حكم لمعسور وميسور فسقوط المعسور لا يضر بحكم الميسور وهذا لا ربط له فيما نحن فيه قلت ظاهر الرواية ارادة الجنس
من الميسور والمعسور والمراد بالميسور المقدور وبالمعسور المتعذر عقلا او شرعا فظاهر العبارة ان كل ميسور سواء كان جزء
عبادة او عبادة مستقلة لا يسقط بسقوط المعسور ونقول اما المستقلة فيلزم الاتيان بها ولا ربط له بالمتعذر واما
الجزء فنقول ظاهر الرواية انه ايضا لا يسقط بسقوط الجزء الآخر ويصير المعنى انه يصير مستقلا بعد ان كان منضما الى غيره في الخطاب و
لا يسري الجزئية حكم حتى يقال ان اريد الوجوب الطبعي فيسقط وان اريد الاصلي فلم يكن بل ظاهر الخبر عدم سقوط ذلك المقدور
ومعناه في العرف انه كان لا بد من اتيانه حال امكان الكل فلا بد من اتيانه حال تعذر غيره ولا التفات فيه الى ان هذه التبعية هل هي كانت
الاستقلال او تبعيتي وهذا معنى في العرف واضح فاذا قال الشارع الجزء المقدور لا يسقط بسقوط المتعذر لا يرد على كلامه
بحث في ان مرادك بعدم سقوط اي شيء لانه يفهم من هذه العبارة ان لا تجعل الجزء التابع في ضمن الكل مستقلا بعد تعذر غيره فكانه
قال اذا تعذر هذا الكل فيقوم البعض مقامه وهذا مما لا اشتباه عليه ابدا فتبصر واما الرواية الثالثة فغاية المناقشة فيه ان كلمة لا خبر
اخبار في موضع الانشاء ولا نسلم دلالته على التحريم او يقال لا نسلم كونها انشاء لا يكون اخبارا عن طريقة الناس لغرض لا نعرفه
وكلاهما من الضعف بمكان لان كونه اخبارا مخالف للظاهر ولمنصب الشارع ومناف لما فهمه الاصحاب مع انه لو كان اخبارا
لكان اخبارا عن طريقة العقلا وظاهره الزام العقلا بذلك وهو في نفسه كاشف عن لزومه سيما مع اطلاع المعصوم عليه
وتقريره على ما هو عليه ويبعد كونه انشاء فاحتمال ارادة مطلق المرجوحية خلاف المتبادر منه وقد قرر في الاصول ان الجملة
الخبرية المستعملة في الانشاء يقوم اثباتها مقام الامر ونفيها مقام النهي في العرف ولزوم التخصيص في المستحبات غير قادح مع امكان
ارادة عدم الترك بمعنى البناء على عدم استحبابه وهو منهي عنه في المستحب ايضا فلا يلزم هناك تخصيص وقد ذكرنا فيما سبق ان كلمة
الكل ليست مختصة بالمجموعي ولا بتبعها الافرادي بل يعم الامرين ومن جملة افراده موضع النزاع ووضوح هذه الروايات وشهرتها
وظهور المراد منها كفانا عما لا بد منه من التعرض لتنقيح الدلالة ولكن قد اشرنا الى بعض الوجوه توضيحا للمرام وتكثيرا للفائدة
واما القسم الخامس والذي يقتضيه النظر في اطراف الكلام ان يقال ان هذا المقام قابل لوجهين احدهما القول بلزوم
الاتيان بالمقدور من القيد المقيد كيف كان عملا بظاهر الادلة المذكورة سابقا واجراءها في الرابع هنا بعينه وثانيهما
القول بان القيود قسمان قسم منها بحيث يصير المركب منهما بمنزلة المركب من الاجزاء العقلية كيوم الخميس وزيد بن عمرو ونحو ذلك
بحيث لو فات القيد لا يعد ما بقي ميسورا من المامور به ولا بعضا منه ولا مستطاعا منه فيوم الجمعة ليس ميسورا من الخميس
وكذا زيد بن بكر بالنسبة الى زيد بن عمرو ففي هذا القسم يفوت المركب بتمامه بمنزلة تعذر الكل بل هو من ذلك الباب وقسم منها
ليس كذلك بل هو كامور ملتئمة خارجية كماء السدر فان حقيقته عبارة عن مزج السدر بالماء فكانهما جزآن خارجيان

وان كان بعد التركب شيء واحد نظير ذلك الصلوة في اللباس الفلاني او القراءة في القران الفلاني ونظائر ذلك من العناوين
التي لا تعد كالفصول بالنسبة الى الاجناس في العرف بحيث يصدق على المقيد وانه ميسور من المأمور به ومستطاع منه
لامر خارجي يمكن وهذا القسم يجيء فيه القاعدة ويشمله الدليل وهذا هو المتجه ومن هنا عرض الاشكال في امرار فاقد
الشعر الموسى على راسه وتحريك الرجلين في المعبر للشك في ان هذا ميسور من الحلق ومستطاع من المشي وان هذا امر
غير ذلك ومن هنا تبين ان القسم الثالث لا يجري فيه قاعدة الميسور اذ الحمار ليس مستطاعا من الفرس باعتبار الحيوان
الموجود في ضمنه والسر في ذلك ان المركب من الاجزاء العقلية يتعلق فيه بتبعية الحكم للاسم باعتبار ان اهل العرف لا يعدون
الاجزاء التي في ضمن المركب فوات الجزء بعد تعذره فوات الكل اذ لو بنينا على ذلك لم يتحقق فوات في المأمور به ابدا اذ الممكنات
كلها مشتركة في جنس من الاجناس وعرض من الاعراض فيمكن اذا تعذر الفرس اعطاء حجر لانه جسم واذا تعذر الصلوة
يقوم اكل الخبز مقامها لانه فعل ونحو ذلك مما يقطع بخلافه وبالجملة كل مقام صار التركيب عقليا او كان العقلي
بعد فوات القيد فوات الكل لفوات الاسم التابع للحكم وليس مثل هذه الاجزاء في نظر اهل العرف اجزاء حتى يجيء فيه عموم
الروايات ويجري فيه القاعدة مضافا الى ان المفهوم من هذه الروايات الاتيان بالمقدور والمستطاع نفسه من دون
انضمام شيء خارج عليه ولا ريب ان المركب العقلي ونظائره اذا فات عنه القيد لا يمكن الاتيان بالبقية الا في ضمن قيد اخر و
هو شيء لم يدل عليه الدليل فان قلت اذا وجب الاتيان بالمقدور يجب الاتيان بالقيد الاخر مقدمة واي مانع من ذلك
قلت ظاهر الروايات لزوم الاتيان بالمستطاع من هذا المأمور به والجنس الموجود تحت نوع اخر ليس مستطاعا من
النوع المتعذر بل انما هو طبيعة اخرى غير المأمور به وبعبارة انضمام هذا الجزء الى القيد الاخر المقوم لنوع او صنف
اخر يخرجه عن كونه مما يستطاع من المأمور به ويلحقه بماهية اخرى سالبة للاضافة الاولى والروايات لا تشمل مثل ذلك
منصرفان في ذلك على المشكل بما لا مزيد عليه هذا هو الكلام في جهة الحكم التكليفي واما الحكم الوضعي كالشرطية والسببية
والمانعية ونحو ذلك هل يجري فيه هذا الكلام ام لا فنقول لو كان شرط الامر متعددا يجب اتيانه فيجب اتيان الشرط
ما قدر فالظاهر مجيء الكلام في الشرط اذ لا فرق بين الجزء والشرط فلا يسقط المقدور من الشرائط بتعذر غيره وكذا
لا يسقط ابعاض الشرط اذا كانت مقدورة بتعذر البعض الاخر ويظهر الاستدلال في هذا المقام بما يستفاد مما
في روايات المسح وغيرها فيما سبق وكذا المانع لو كان مانعا عن امر لازم وجب الاتيان فرفع المقدور منه لازم ومن هنا
نقول بلزوم ازالة بعض النجاسة وان كان الباقي ايضا مانعا من الصلوة وبلزوم تخفيفها بالغسل مرة ان كان مما
يطهر بالمرتين ونحو ذلك من الموانع وكذا في ازالة الفضلات غير ماكول اللحم والذهب والحرير من اللباس وكذلك الكلام
في السبب والسر في اجراء هذه القاعدة في هذه الامور كونها في الحقيقة راجعة الى الاتيان بالمقدور من المأمور به فان
اتيان ما هو المقدور من شرطه وسببه وازالة ما يمنعه اتيان له في الحقيقة وعند الدليل يثبت شرط ما امكن اتيانه وسببية
المستطاع ومانعية ما قدر على ازالته وبعبارة اخرى بعد تعذر الشرط والسبب ورفع المانع باجمعها وامكان
البعض يقع الشك في كون هذا البعض شرطا وسببا او مانعا ام لا وقاعدة الميسور يقضي بعدم سقوط الممكن
من ذلك مع تعلق الخطاب بالمشروط والمسبب وبعد ثبوت عدم السقوط يثبت الشرطية والمانعية والسببية للممكن
المقدور ويقوم البعض مقام الكل بهذه القاعدة واما لو لم يكن المشروط والمسبب والممنوع مثلا مأمورا به
كاسباب المعاملات والضمانات وشرائط العقود وموانعها فلا كلام في عدم جريان الرواية الاولى في المقام واما
الرواية الثانية والثالثة فيشملها بمعنى انه اذا تعذر بعض اجزاء شرائط الاباحة او الاصطياد او العقد او نحو

ذلك

ذلك او وجد بعض موانعه بحيث لا يمكن كالتغير الواقع في البئر التي لا يمكن الاستقاء منها ونظائر ذلك فمقتضى الخبر عدم جواز
ترك البقية وعدم سقوط الممكن من السبب والشرط ورفع المانع لكن هذا لا ينفع في كون ما بقي كافيا في الشرطية والسببية
بل يحتاج الى دليل نعم بعدما قام الدليل على ان الشيء الفلاني مثلا بعد تعذر السبب الاختياري سبب شك في لزوم اتيان
ما امكن من شرائط السبب الاختياري وعدمه فقاعدة الميسور قاضية باللزوم الا ان يكون في الدليل الثاني ما ينفيه ومن هنا
ان الفقهاء بعد تعذر الاسباب والشرائط الاختيارية الابتدائية في المعاملات يحتاجون الى دليل يدل على سببية شيء في
الاضطرار كاشارة الاخرس والعجمي مقام العربي والعظم مقام الحديد في الذبح ونحو ذلك واذا شكوا في الاتيان بما يعتبر
في السبب الاختياري هنا ايضا فيتمسكون بلزوم الاتيان بالمستطاع والمقدور ومن ذلك فتبصر وتدبر حتى لا يختلط
عليك الامر ومن هنا علم انه لو علم فيه التعبدية والتوصلية جاء فيه الاحتمالان ولزم فيه الاتيان وان لم يترتب عليه الاثر بعد
زوال العذر وعروض الامكان لا بد له من تنقيح هذا تمام المقال على حسب الاستعمال **عنوان** من جملة الاصول
المتلقاة عن الشرع اصالة الطهارة وحيث ان الطهارة تطلق في مقابل الحدث وفي مقابل الخبث وان كان في كونه حقيقة
فيهما او مجازا في الثانية خلاف معروف منقول فقد يقع الشك في الطهارة والحدث وقد يقع الشك في الطهارة والنجاسة
وعلى التقديرين اما ان يكون الشبهة في نفس الحكم او في الموضوع الصرف والمصداق الخارجي الموجب للشك في حكمه او في
الموضوع المستنبط بمعنى الشك في مفهوم اللفظ وعلى التقادير الستة فاما ان يكون بين المشتبهات علم اجمالي بالخلاف
ام لا وعلى التقادير اما ان يكون الشك ابتداء اي من دون سبق علم باحد الطرفين او مسبوقا بالعلم بالطهارة
او مسبوقا بالعلم بمقابلها من حدث او خبث فهذه ستة وثلاثون صورة حاصلة من ضرب الاثنين في الثلاثة ثم المجتمع في
الاثنين ثم المجتمع في الثلاثة ومن جملة امثلة الشبهة الحدثية الحكمية مس الذكر ومس باطن الاحليل ووطي الغلام والبهيمة
سواء فرضت هذه المشكوكات مع العلم الاجمالي بان واحدا منها موجب للحدث ام لا او فرضت الشك ابتداء او مع سبق
طهارة نظير المتيمم الواجد للماء في اثناء الصلوة الغير المتمكن من استعماله فانه يشك في ابقاء طهارته وطريان حكم الحدث
عليه او عكس ذلك التيمم في ضيق الوقت مع وجود الماء فانه محل شك في انه الرافع لحكم الحدث ام لا على القولين المعروفين
وقد تقدم منا تحقيقه في تقدم الوقت على غيره ومن امثلة الشبهة في الموضوع المستنبط الشك في صدق لفظ المحتلم
على من خرج عنه مذي او ودي في النوم كما يصدق على من خرج عنه مني وعدمه سواء فرضته ابتداء او مسبوقا بطهارة
او بحدث ومن امثلة الموضوع الصرف الشك في ان الخارج عن الذكر هل هو مني او غيره ويجيء فيه الصور الثلاث ومن امثلة
الشبهة الحكمية الخبثية الشك في نجاسة عصير العنب وعرق الجنب عن الحرام ولعاب المسوخ ومن الشبهة في الموضوع
المستنبط الشك في الفقاع وبعض المسكرات المائعة من جهة الشك في شمول لفظ الخمر لها ومن الموضوع الصرف
الشك في البلل الخارج هل هو بول ام لا او في جلد مطروح هل هو ميتة او مذكى او في فضلة انها مما يؤكل لحمه او
مما لا يؤكل ويمكن فرض الشك الابتدائي والمسبوق بقسميه وفرض العلم الاجمالي في عدة وقد تمسكنا بهذا الاصل في فروع
كثيرة منها في عدم اشتراط التساوي للسطوح في الكر وعدم اشتراط الامتزاج في التطهير وفي طهارة البئر ما لم يتغير وفي المتغير
بالتقدير وطهارة الملاقي للنجس من علو والمشتبه من افراد البول والغائط وفي الدم اشكال سيأتي وجهه والحيوان الذي
لا يلحقه اسم وعصير العنب اذا غلا والتمر والزبيب اذا غليا والمسكر اليابس وطهارة البواطن وفي وطي دبر الغلام وان
لولا الاجماع للركبة وفي دخول المجبوب والخنثى وفي طهارة المسوخ وعرق الجنب والجلالة من الابل والمخالفين والماء
المستعمل في الحدث وقبله في الخبث وفي ماء الاستنجاء وغسالة الحمام وسؤر ما لا يؤكل لحمه وسؤر المسوخ والجلال

واكل الجيف والملاقي لاحد المشتبهين والثوب المغار للذمي وطين الطريق وخروج الاحداث عن غير المحل المعتاد او المشتبه
به وفي اشباه الخارج وصورة الشك في خروجه عن المعتاد او غيره وفي حل مس باطن اللبة والاحليل والودي والخوبه
وواجد المني في الثوب المشترك والمشتبه الخارج بعد الاجتهاد وان لم يبل وفي الدم الفاقد للاوصاف على قول والمشتبه
بالقرحة او العذرة اذا لم يمكن اختباره في وجه وفي دم الحامل والشاك في البلوغ وفي غير المتوالي وفي المبتدئة ما لم يمض
ثلثة والولادة من دون دم ومس الميت على قول ضعيف وروث الطير وبول الرضيع في قول وملاقي المبتلى بسترو
الاجزاء الصغار المنفصلة عن الحي وفارة المسك والبر من الكلب والخنزير والمجبرة المسفوخة وولد الزنا وفي المتولد
من الكافر والمسلم والمجنون من ولد الكافر اذا بلغ غافلا وغير ذلك وههنا مقامان احدهما في الشبهات الخبثية وفيه
ابحاث الاول في شبهاتها الحكمية بصورها الست والذي يقضي باصالة الطهارة فيها الصور منها امور احدها
قاعدة الامتنان وبيانها انه تعالى لما كرم بني ادم وجعله اشرف مخلوقاته واعظمها خلق لانتفاعه ما في الارض جميعا
واباحها له وقد حكم العقل بان ما خلق لاجل الانتفاع لا بد من اباحته وما لم يبح لم ينتفع به وكذا يحكم بعد ذلك بانه ينبغي
ان يكون ذلك طاهرا ايضا اذ الانتفاع بالنجس واحتياج الانسان اليها وعلم المناص عن استعمالها بمقتضى الانتفاع
المستلزم للاباحة والطهارة وقد دل بهذا الامتنان بانا خرابه في مقامات متعددة ومن اعظم الامتنان جعلها
طاهرة غير نجسة وقد يستشكل في صورتين احدهما وجود العلم الاجمالي بين المشتبهات بالنجاسة لنا فانه مع الحكم
بالطهارة وثانيهما صورة كون الشك مسبوقا بالعلم بالنجاسة سابقا فان الاستصحاب يقضي ببقائها ويدفع بان
العلم الاجمالي لو اعتبر في الحكم لادى الى ارتفاع الامتنان لوجود العلم الاجمالي بين المشتبهات غالبا مع ان الامتنان
ثابت بالعقل والنقل وبان الغرض ليس الحكم بالطهارة في موضع يجري فيه الاستصحاب لانه ثبت للنجاسة كسائر الادلة
الواردة على القاعدة بل جريانها انما هو فيما يتعذر الاستصحاب المتغير موضوع او معارضته بمثل او نحو ذلك او في بعض
الصور الذي لا حجية للاستصحاب فيه على قول بعض كالشك في المزيل وحكم الاجماع او الحكم الوضعي او مطلقا بناء
على عدم الاستصحاب مطلقا كما زعمه بعض وقد يناقش هنا بامرين احدهما ان قاعدة الامتنان لا تجري الا في الامور التي
ينتفع بها غالبا واما ما كان قليل الانتفاع نادر الاستعمال فلا يجري فيه ذلك فلم يثبت هنا قضية كلية ويجاب بان
الاشيا المخلوقة ليس فيها ما يندر الانتفاع بها بل كلها غالب الانتفاع وليس بلازم عموم النفع لقاطبة افراد الانسان
بل كل منها غالب الانتفاع لطايفة من الانسان في برهة من الزمان وهذا كاف في اثبات الامتنان وبان ثبوتها في
بعض الافراد قاض بالثبوت في الجميع لعدم القول بالفرق وثانيهما ان الامتنان يقضي بان الله تعالى ينبغي ان يجعل الحكم
فيما ينتفع به الطهارة ولا يقضي بان يكون الاصل ذلك بل لعله لادلة خاصة وردت فيها حكم بطهارتها ويجاب بان
الفرض عدم وجود الادلة الخاصة في المشكوكات حتى يتمسك بها وكون الاصل الطهارة هو مقتضى الامتنان وثانيها
اصالة عدم النجاسة وتقريره ان النجاسة حكم شرعي لا بد ان يتلقى من الشارع ولها احكام كوجوب الاجتناب ووجوب الازالة
عن الثوب والبدن والاصل عدم كل هذه الاشيا فيثبت الطهارة لانهما ضدان لا ثالث لهما فان قلت كما ان النجاسة حكم
شرعي لا بد له من دليل فكذلك الطهارة حكم شرعي لا بد ان يتلقى من الشرع فكما ان الاصل عدم النجاسة فيثبت الطهارة الاصل
عدم ثبوت النجاسة قلنا ان التعارض فرع كون الامرين وجوديين كل منهما يدفع بالاصل واما اذا كان احدهما
وجوديا دون الاخر فلا وبيان ذلك ان الطهارة والنجاسة مثل الحركة والسكون فكما ان السكون عبارة عن عدم الحركة
وعما لا ينبغي ان يكون الشيء عليه او لا قبل طرو علة وسبب يخرجه عما هو عليه والحركة شيء وجودي حادث يحتاج في

وجوده

وجوده الى علة وسبب فنقول الاصل عدم الحركة فيثبت السكون ولا يمكن القول بان الاصل عدم السكون فيثبت الحركة لان
السكون كما ذكر امر عدمي لا معنا لقولنا عدم العدم فكذلك في الطهارة والنجاسة فان الطهارة لا يتصور في العقل
لها معنى الا عدم النجاسة والنجاسة امر وجودي حادث والاصل عدمه فيثبت الطهارة ولا يمكن اجراء اصالة العدم فيها لانها
عدمي لا معنى لعدم العدم وبعبارة اخرى ان النجاسة الشرعية لا معنى لها سوى وجوب الاجتناب عن الصلوة معها
والاكل والشرب عن ملاقيها برطوبة وعن نفس النجس وازالتها عن المسجد ونظاير ذلك ولا شك ان الاصل عدم ورود
هذه الاحكام عليه والطهارة في مقابل النجاسة فمعناها عدم تعلق الامر بالاجتناب شرعا فاذا حكم الاصل بعدم
النجاسة يثبت الطهارة وغاية الامر عدم ثبوت الطهارة بخصوصها بحكم الشرع لكن عدم النجاسة يكفي فيما هو
المطلوب وبهذا التقرير يندفع ما يتوهم في المقام ان غاية الامر ثبوت عدم النجاسة بالاصل فيشكل الامر فيما اشترط
بالطهارة فانه لا بد من العلم على انا نقول لم يثبت شرطية الطهارة ازيد من هذا المعنى وهذه القاعدة تجري في الصور
الست اجمع اما مع سبق الطهارة او الشك الابتدائي مع العلم الاجمالي او عدمه فلا اشكال واما في صورة سبق
النجاسة فيعارضها الاستصحاب فيشكل اجراء القاعدة وينبغي ان يقع مع حجية الاستصحاب واجتماع شرائطه من
بقاء الموضوع وغيره يقدم على الاصل لانه بمنزلة الدليل الوارد المزيل لحكم الاصل واما مع اختلال شرائطه او
علم حجيته مطلقا او في خصوص مقام مفروض فالتمسك على القاعدة الثالث استصحاب طهارة الملاقي لهذا المشكوك
برطوبة فاستصحاب الطهارة السابقة يقضي بان المشكوك ليس بنجس اذ لو كان نجسا لنجس الملاقي بالملاقاة مع انه طاهر
بالاستصحاب ونفي اللازم نفي للملزوم فان قلت هذه الملازمة ممنوعة ولا نسلم ان نجاسة المشكوك يستلزم نجاسة
الملاقي فنحكم بطهارة الملاقي بالاصل ويبقى المشكوك على ما كان من الشك قلت قد انعقد الاجماع على ان كل نجس
منجس وكل جسم لاقى نجسا برطوبة نجس فبمعونة هذا الاجماع يثبت الملازمة واحتمال بقاء المشكوك على حاله مع طهارة
الملاقي انما هو لو كان اصل يعارض هذا الاصل وبدونه فالاحتمال مدفوع والملازمة محكمة وهذا الدليل كالثاني يجري في
الشك ابتداء ومسبوقا بطهارة بلا اشكال واما في صورة سبق النجاسة فيتعارض استصحاب نجاسة المشكوك مع استصحاب
طهارة الملاقي والحكم بطهارة المشكوك بالتلازم ويجيء في المقام احتمالات ثلثة اعمال اللازم وطرح الملزوم و
العكس والعمل بهما معا وما عليه العمل في مثل هذه المقامات انما هو العمل بالملزوم لانه استصحاب فيطرح اللازم لورود
الدليل عليه وان خالف فيه بعض المدققين من المتاخرين والكلام في تحقيقه في الاصول الرابع اصالة الاباحة وذلك
ان الاجسام التي يتعلق به فعل المكلف على اقسام منها ما هو منفعة خالية عن امارة المفسدة وقد قرر في الاصول حكم
العقل فيها بالاباحة فاذا اجرينا فيه اصالة الاباحة فلازمها الطهارة اذ لا شيء من النجس بمباح واذا ثبت الطهارة
فيما يثبت في غير ما هو مجرى اصالة الاباحة بعدم القول بالفصل لا يقال يمكن منع الطهارة في غير ما هو مورد اصل
الاباحة بالاصل ويلحق المقام بعكس القول بعدم الفصل لانا نقول قد تقدم ان اصالة عدم الطهارة غير صحيحة فلا وجه للقلب
بذلك مضافا الى ان الحاق مورد اصل الاباحة بغيره غير ممكن للقطع بالاباحة فيه ولازمها الطهارة فكيف يجوز رفع
اصالة الاباحة مع قطعيتها وكيف يمكن تفكيك اللازم عن ملزومه الثابت قطعا فتدبر الخامس اصالة البراءة اذ لا
شك ان للنجاسة احكاما تكليفية الزامية يتعلق بها كوجوب ازالته عن المسجد والاواني ووجوب الاجتناب عنه في بعض
العبادات والاكل والشرب وحرمة بيعه ونحو ذلك بخلاف الطهارة اذ ليس لها حكم لازم تكليفي فاذا شك في الطهارة و
النجاسة فالاصل براءة الذمة عن هذه التكاليف فينتفي النجاسة بانتفاء لازمها ويثبت الطهارة بارتفاع ما هو بمنزلة

ولو كان عندنا امر معلوم الطهارة ولاقى المشكوك

نقيضه اذا ان قلت جريان اصل البرائة انما هو فيما لم يثبت هناك تكليف مشروط بالطهارة كالصلوة مثلا اذ مع ثبوته
لا بد من الاحتراز عن المشكوك للاشتغال بالعبادة المقتضية للقطع بالامتثال المستلزم للاجتناب قلت اولا ان حجية
اصل البرائة قد ثبتت بالاخبار وقد عرفت في الاصول ورودها على قاعدة الاشتغال فالشك في المانعية وان
اقتضى عقلا الاحتراز عن المشكوك لكن اخبار البرائة بلغ هذا التكليف في خصوص المباشرة ورفع المانعية مضافا
الى ان تمامية المطلوب يمكن في مثل هذا الفرض بعدم القول بالفصل على اشكال قد اشرنا اليه مرارا وفي المقام كلام
طويل اعرضنا عنه لعدم الفائدة الطويل السادس الحصر العقلي وهو ان يقال ان الوجوه المتصورة في صورة الشك امور ستة اما
الحكم بالطهارة او الحكم بالنجاسة او التخيير بين الامرين او التوقف في البين او التنصيف بان يحكم على النصف بالطهارة
وعلى النصف الاخر بالنجاسة كتعارض الامارتين في باب الدعوى او القرعة والخمسة الاخيرة باطلة فتثبت الاول اما
القرعة فليس موردها كما حررناها الامر المشكل ومعناه ما لا مناص عنه من شرع او عقل ومع وجود المناص هنا
لا اشكال مضافا الى ان القرعة غير جارية في الاحكام اجماعا كما مر في بحثها ولو عمل بها في الاحكام لما احتاج الناس في امر
دينهم الى مراجعة الاوصياء والتنصيف ترجيح بلا مرجح والتوقف في العمل لا معنى له للزوم تعطيل الامور والمقصود التخلص
عنه والتخيير مخالف للاجماع ومستلزم لكون الشيء الواحد نجسا وطاهرا بالنسبة الى اشخاص متعددة اذ اختار كل منهما
خلاف الاخر وهو بين الفساد واما البناء على النجاسة فمخالف للاصول ومخالف للاجماع القطعي اذ لم يقل احد بان
المشكوك يحكم بنجاسته السابع انه لو كان البناء في المشكوك على النجاسة او التوقف لاشتهر وتواتر لعموم البلوى
وشدة الحاجة مع انه قد انعكس الامر لا يقال لا ملازمة هنا عقلية لانا نقول الملازمة العادية في الشرعيات معتبرة و
لا يزال اصحابنا يستدلون بنحو ذلك الثامن الاجماعات المنقولة عن العلماء واحدا بعد واحد بحيث لا يشك المتتبع في
كون اصالة الطهارة معتبرة عندهم التاسع سيرة الناس باجمعهم فانهم لا يزالون يباشرون المشكوكات في الطهارة
والنجاسة ولا يحتاطون عنه ولعل ذلك الا لارتكاز ان الاصل الطهارة حتى يعلم النجاسة العاشر الاجماع المحصل فانه
لا يخفى على من راجع كلام الاصحاب في الفقه انهم يستندون في المشكوكات الى هذا الاصل من دون نكير الحادي عشر
الاستقراء فانا قد تتبعنا وتفحصنا فوجدنا ان ما هو معلوم الطهارة من الاشياء اكثر مما هو معلوم النجاسة جزما
فلو شك في بعض الاشياء فالظن يلحقه بما هو الاعم الاغلب الثاني عشر لزوم العسر والحرج لو بني على النجاسة في المشكو
كات فانها كثيرة وهما منفيان في شرعنا بالاجماع والنصوص كتابا وسنة وقد تقدم بيانه في بحثه ولا يعارض هذه
الادلة في جميع صور الشك التي عرفتها استصحاب الاصورة سبق العلم بالنجاسة فان الاستصحاب يقتضي بقائها وهو
وارد على اصالة الطهارة كما اشرنا الثالث عشر موثقة عمار الساباطي وهو كل شيء نظيف حتى تعلم انه قذر وهذه
الرواية دالة على اصالة الطهارة في كل شيء لم يعلم نجاسته ولا وجه للقول بانه بيان للحكم الواقعي اذ بنائه جعله مغيا
بغاية وبعد نفعه كلمة حتى وما يتوهم من ان الدلالة فرع كون النظيف والقذر حقيقة شرعية في المعنى المصطلح ولم
يثبت وبين معناهما اللغوي مع المعنى الشرعي عموم من وجه لاجتماعهما في الطاهر النظيف والنجس الوسخ وافتراقهما في الطاهر
الوسخ او النجس النظيف فيحتمل ارادة المعنى اللغوي بل هو الظاهر حيث لا قرينة على المجاز فلا دلالة لها على المطلوب
مدفوع اولا بانه لو كان المراد المعنى اللغوي لم يكن العلم والجهل فيهما مدخلية ولا يصح ان يقال نظيف حتى يعلم انه وسخ
وثانيا بان بيان النظافة ومقابلها الذي هو وظيفة الشارع لانهما امران محسوسان يعرفهما كل احد ومثل هذا الاحتمال
مما لا يخطر ببال الجاهل فضلا عن فقيه ومنع حجيته بضعف السند مدفوع بحجية الموثقة عند المشهور وبالانجبار

بالشهرة

بالشهرة والاجماع وهنا شبهة اورد وها في وجه الدلالة منها ان هذه الرواية محتملة بل ظاهرة فيما علم طهارته و
شك في طريان النجاسة عليه فتدل على استصحاب الطهارة حتى يثبت النجاسة فيكون من ادلة الاستصحاب ولا يثبت
بها القاعدة كلية ومنها انه يحتمل الرواية الشبهة الموضوعية وانت في مقام الاستدلال بها على الشبهة الحكمية و
الاحتمال مبطل للاستدلال ومنها ان كلمة الكل على مقتضى الحقيقة يفيد العموم فيصير معناه الاستغراق في الافراد
الخارجية الجزئية فلا مصطلح الا للشبهة الموضوعية اذ الشبهة الحكمية لا تكون في الكلي دون الافراد الخاصة ومنها
ان المتبادر من العلم هو العلم القطعي لا الظن الحاصل من الدليل ولا يحصل القطع بالنجاسة الا في الموضوع اذ الاحكام
مبنية على ما هو ظني سندا او دلالة او معا فالحمل على الشبهة الحكمية غير صحيح ومنها ان ظاهر الرواية البناء على الطهارة
مطلقا من دون فحص ولو كان تشمل الشبهة الحكمية للزوم التقييد بما بعد الفحص عن الدليل مع انه مطلق ولو حمل على الموضوعية
يبقى على اطلاقه وهو الاصل ومنها ان الحمل على الشبهة الحكمية مستلزم لكونها تاكيدا لادلة البرائة بخلاف الحمل على
الشبهة في الموضوع ولا ريب ان الحمل على التاسيس اولى من التاكيد ومنها ان مع عمومها الشبهة الحكم فالشمول لها الشبهة
الموضوع ايضا اذ لا اقل من تساويهما لو لم يكن ظاهرا في الثاني ولازم ذلك ان يكون كلمة نظيف مرادا بها ما هو من افراد
الطاهر وما هو طاهر بنفسه ولفظ قذر مرادا به ما هو من افراد القذر او هو قذر بنفسه وكلمة يعلم مرادا بها حتى يعلم بالعلم
القطعي في الشبهة الموضوعية وبالدليل الشرعي الظني في الشبهة الحكمية وهو مستلزم لاستعمال هذه الالفاظ في المعنيين
وهو امر مرغوب عنه عند المحققين والجواب عن الاول بامور احدها ان المتبادر منها الحكم بالطهارة في كل شيء مطلقا
والحمل على معلوم الطهارة خلاف الظاهر وثانيها ان كلمة نظيف كنظائره دال على ثبوت الصفة لا بقائها كما ان قولك
ضارب وقائم بمعنى ثبوت الضرب والقيام لا بقائهما وثالثها ان ظاهر كلمة قذر كونه قذرا من اصله لا كونه عرض له
القذارة ولو اريد ذلك ينبغي ان يقال حتى تعلم انه تقذر او تنجس ونحوهما ورابعها انه موجب لكون الرواية تاكيدا لادلة
الاستصحاب والتاسيس اولى منه وخامسها ان المتبادر من مجموع الخبر عند اهل العرف غيره وهو المتبع والاحتمال
مضر بل منتف وعن الثاني بان احتمال الورود في شبهة الموضوع غير مضر لان غاية العموم والشمول كما هو ظاهر
اللفظ وبذلك يثبت المطلوب ونحن لا نقول باختصاصها بالحكمية وعن الثالث بانه كما ان كلمة كل للاستغراق في الا
فراد والجزئيات وهي لا تكون الا في الموضوعية فكذلك كلمة شيء شاملة للافراد والانواع وكلمة كل انما هو لاستغراق
افراد مدخولها كليا كان او جزئيا ولا ريب انك اذا قلت كل نوع يفيد استغراق الانواع لانها افراد النوع فاذا
كان الشيء شاملا للفرد وللكلي وكان كلمة كل مفيد للاستغراق فيما يشمله مدخولها فيكون المعنى كل مشكوك فردا
او نوعا الشمول الشيء لهما فهو طاهر حتى يعلم انه نجس فيشمل المقامين وهو المطلوب وعن الرابع بان الخروج عن المعنى الحقيقي
لا مناص عنه اذ البينة ونحو ذلك من الاسباب يثبت الموضوع ايضا وليس ذلك بقطعي فلا يكون المراد بالعلم الا العلم الشرعي
فلا وجه لاخراج الشبهة الحكمية اذ يحصل العلم الشرعي فيها ايضا واحتمال اخراج ما لا يحصل العلم القطعي فيه من عموم كل
شيء وارادة ما يتعلق به العلم القطعي منه وابقاء العلم على معناه الحقيقي مدفوع بانا نقول ايضا باخراج ما لا يحصل فيه القطع
من الشبهات الحكمية عن كلمة كل شيء ونبقي العلم على معناه ودعوى ان هذا مستلزم لتخصيص الاكثر مدفوعة بالمنع
لبقاء الشبهة الموضوعية والقطعيات الحكمية تحت العام وهي اكثر من الخارج بكثير وان خصه الدليل عن المدعى بحيث بعد
القول بالفرق بين الشبهات الحكمية مضافا الى ان الاخراج عن كلمة كل شيء غير معقول اذ قبل حصول العلم بالنجاسة لا
يعلم انه من الافراد التي يحصل فيها العلم حتى يحكم بالطهارة او لا حتى يحكم بالعدم فتسقط الموثقة عن الحجية في موارد الشك

مطه وعن الخامس بان الفحص كما هو معتبر في الشبهة الحكمية كذلك معتبر في الموضوعية غايته ان الفحص في الاولى عن الادلة الشرعية
وفي الثانية عن اهل العرف والخبرة وما نرى في بعض المقامات من عدم الفحص كالدم المشتبه والبلل المشتبه في الثوب فانما هو لعدم
الكاشف له من عرف ونحوه مع لزوم العسر والحرج مضافا الى النبوية عارض بخصوص كلمة كل شيء وكلاهما خلاف الاصل
فالتقييد اولى من التخصيص فنعم للموضوع والحكم ونقيده في الثاني بالفحص وعن السادس بمنع اولوية التاسيس على التاكيد
مطه مضافا الى ان دلالة البرائة تشمل الموضوعية ايض فيصير على الحمل عليها ايض تاكيدا مضافا الى ان مع تسليم علم التاكيد
في الموضوع لا يخص الرواية بالحكمية بل نعمها للموضوعي ايض على ظاهرها فيقيد المقامين مع ان اثبات الطهارة معنى سوى
البرائة وان كان ملزوما لها ومثل ذلك لا يعد تاكيدا وعن السابع بانا لا نسلم كون كلمتي نظيف وقذر مستعملين في معنيين
بل استعملا في معنى واحد وهو كونه طاهرا او نجسا بنفسه او من افراد الطاهر والنجس من حيثيات الحكم ووجوده لا انهما معنيان
مستقلان واما كلمة العلم فاللازم منها الاستعمال في الظن والعلم لكنه مدفوع اولا بانه لو اريد الشبهة بالموضوع ايض للزم
ذلك لان الظن الحاصل من الحجة الشرعية معتبر في الموضوع ايض كما مر وثانيا بامكان ارادة القدر المشترك بين العلم والظن المعتبر
على طريق عموم المجاز ونظير ذلك شايع في الاستعمالات الشرعية وهذه الرواية لا شك في شمولها لما لم يكن بين الشبهات
علم اجمالي وكان الشك ابتداء او مسبوقا بطهارة واما مع العلم الاجمالي او سبق العلم بالنجاسة فيجيء الاشكال من حيث
ان الرواية مقيدة بعد العلم بالنجاسة والفرض حصول العلم بين المشتبهات ومن ان استصحاب النجاسة يفيد علما شرعيا بها
اصالة الطهارة وبعبارة اخرى بين ادلة الاستصحاب وبين هذه الرواية عموم من وجه فكما يحتمل العمل بهذه الرواية يحتمل
العمل بالاستصحاب لكن يجيب عن الاول بان الظاهر من العلم هو العلم التفصيلي لا الاجمالي وهو منفي في المقام مضافا الى
ان الضمير في كلمة انه قذر راجع الى خصوص المشكوك فلا بد في ارتفاع الطهارة من العلم بالمشكوك بالخصوص وهو غير حاصل
وفي الثاني فلدعوى ان الاستصحاب لا يعارض الدليل ولذا ترى ان الاصحاب قالوا في الخيارات بالفورية ولم يعملوا بالاستصحاب
تمسكا بعموم اوفوا بالعقود واطلاقه في الازمان والاستصحاب لا يعارضه فكذلك في المقام فان اطلاق الحكم بالطهارة
في المشكوك فيه في الرواية لا يعارضها استصحاب النجاسة السابقة ولكن الحق تقديم الاستصحاب لانه علم شرعي والرواية
مقيدة بعدم العلم وليس ما نحن فيه من قبيل الخيار لان الدليل الاجتهادي الواقعي هناك دل على اللزوم مطه من دون
تقييد فلا يعارضه الاستصحاب وما نحن فيه من الكلام الظاهري التعليقي فتامل مضافا الى انا نقول ان ادلة الاستصحاب
لا مدخل لها هنا حتى يحكم بالتعارض بالعموم من وجه ويلتمس المرجحات فانها ادلة للاستصحاب لا نفس الاستصحاب
والمعارض لاصالة الطهارة انما هو الاستصحابات الخاصة في المقامات الخاصة وبينها وبين هذه الرواية عموم مطلق و
الاستصحاب اخص مط فينبغي تقديمه فتامل على ان ظاهر الاصحاب الاجماع على تقديم الاستصحاب على هذا الاصل
فلا وجه للتوقف في ذلك الرابع عشر من ادلة اصالة الطهارة ثبوتها في الماء بقولهم كل ماء طاهر حتى يعلم انه قذر وبالاجماع
جماع على هذا الاصل فيه ويتم في ساير المشكوكات بعدم القول بالفرق **البحث الثاني** في شبهة الموضوع المستنبط
وقد عرفت ان المراد به الشبهة الناشئة عن عدم العلم بمعنى اللفظ كما اذا قال المني نجس ولم نعلم ان معناه شامل للمذي
ام لا والميتة نجس ولم نعلم انها تشمل ما لا نفس له سائلة ام لا حيث يكون معنى اللفظ لغة او عرفا مشتبها والاولى انه
يرجع الى الشبهة الحكمية اذ كما تكون الاشتباه في الحكم من جهة تعارض الاصول والادلة وعدم الترجيح او لعدم وجود
دليل على احد الجانبين كذلك قد يكون للشك في شمول الدليل على المشكوك كما مثلناه فاذا دخل في الشبهة الحكمية
يجيء فيه ما اسلفناه من الادلة في اصل مشتبه الحكم حرفا بحرف فعليك بالتامل والاجراء واحتمال ان يدعى انه بعد

الدليل واجمال اللفظ يصير المشكوك فيه من باب شبهة محصورة فلعله في الواقع نجس داخل تحت اللفظ وفرق بينه وبين المشكوك
من اصله فلا يجري فيه الاصول مدفوع بان مقتضى الاصل عدم الفرق اذ لم يثبت النجاسة ظاهرا فيجري فيه الادلة ايضا
البحث الثالث في شبهة الموضوع الصرف كدوران اللحم الملقى بين الميتة والمذكى والبول بين غير الماكول والماكول
والفضلة لغير ذلك والاصل فيه ايض الطهارة عملا بالاصول والادلة السابقة وقد عرفت مصير جماعة الى انحصار
دلالة الموثقة عليه ومنعه بالنسبة الى المقام الاول فثبوت الاصل هنا اولى من ثبوته في الحكمية مع ان هنا اولوية من
وجه اخر وهو انه يحتمل مصير جماعة من الاخباريين في الشبهة الحكمية الى الاحتياط ولا احتمال هنا للاتفاق من العلماء
على البناء على الاصل في الموضوع كما هو المشاهد من طريقتهم في الفقه والمعلوم من طريقة المسلمين في الاعصار والامصار
فان قلت ما ذكرت من الاصول والاجماعات ودليل العسر وغير ذلك كلها تجري في الشبهة الغير المحصورة واما الشبهة في
الموضوعية مع العلم الاجمالي بين المشتبهات المحصورة فلا يمكن ذلك لان الاصل في كل واحد منها معارض بالاصل في الاخر
ولا حرج في اجتنابه والادلة دلت على الاجتناب عن النجس الواقعي وهو هنا موجود فيترك الجميع مقدمة قلنا في الشبهة
المحصورة كلام من وجهين احدهما من جهة الطهارة والنجاسة والاخرى من جهة الحلية والحرمة والاستعمال اما الثاني فالكلام
فيه موكول الى البحث في اصل البرائة وهو مقرر في الاصول واما الاول فلا ريب في البناء على الطهارة في كل فرد فرد للاصول
السابقة ولهذا لو لاقى واحدا منها شيء لم يحكم بنجاسة الملاقي نعم اذا لاقى الجميع او لاقى بجميع اجزائه شيء كما اذا كان الشبهة في جزء من
مثل الثوب فانا اعلمنا بان الملاقي نجس ويدل على ذلك الموثقة المذكورة سابقا ولا ريب ان المتبادر منه العلم التفصيلي والضمير
راجع الى الشيء الخاص لا بمعنى انه حتى يعلم وجود قذر بين الاشياء فيكون كلها نجسة ونحو ذلك واضح المقام الثاني في الشك في
الطهارة الحدثية وفيه ابحاث الاول في شبهة الحكم كالشك في خفقة الذي والنعاس ومس اللحم من الميت بلا عظم ووطي البهيمة
ووطي الدبر من الغلام والحق البناء فيه على اصالة الطهارة بنحو المذكورة في صدر المسئلة ولنا عليه وجوه احدها اصالة البرائة
من الاحكام المتعلقة بالمحدث من لزوم الاجتناب عن اشياء والاتيان باشياء من الوضوء والغسل سواء قلنا بانها واجبات نفسية
او غيرية مقيدة بدخول الوقت ومطلقة اما على الاول فواضح لانه تكليف صرف ينفيه الاصل واما على الثاني فانه وان كان قد
يحتمل ان اشتغال الذمة بالغير يقتضي البرائة اليقينية ولا يمكن الا بالاتيان بالطهارة لكنا نقول لا فرق عندنا في ذلك اذ
بعد دلالة الاصل على خلو الذمة من المحرمات على المحدث ونحوه فلا فرق في احكامه فهذا الدليل يجري في صور الشك كلها
سوى صورة السبق بالحدث لتقدم الاستصحاب على البرائة الا اذا لم نقل بحجيته او فصلنا فيه كما قيل او عارضه استصحاب
اخر او منع من جريانه بتغير موضوع ونحوه الثاني اصالة عدم الحدث اذ من المعلوم ان الحدث هو الامر المانع عن العبادة والاصل
عدم حصوله فان قلت الاصل عدم الطهارة ايض قلت لا نقتضي الطهارة حكما وليس سببا للدخول حتى يمنع وانما هو
عدم الحدث نظير ما قررناه في البحث حرفا بحرف الثالث قولهم في تعريف الحدث بانه الحالة الحاصلة عند عروض
احد الاسباب الدال على ان الحدث مسبب عن سبب ولو لا ان الطهارة لم يكن كذلك لا ينافي ان الطهارة ايض مسبب عن سبب كالوضوء
والغسل قلنا انهم ذكروا في تعريفهما رفع الحدث ومنه يعلم انه رفع مانع وانما الطهارة فهي اصلي عرضه عارض فيرتفع فيعود المكلف
الى ما كان عليه من عدم المانع الرابع الاجماع على عدم لزوم الغسل الا بعد اسباب خاصة ولا ريب ان الشخص قبل عروضها
متطهر وكذا الحدث الاصغر غايته ان الانسان عادة لا ينفك عن عروض احد الاحداث الصغيرات فلو فرض تولد شخص
وعدم صدور حدث اصغر عنه الى ان يبلغ لم يجب في صلوته وضوء كالغسل بلا جنابة وهذا لا بعد فيه فمتى لم نعلم كون
الصادر حدثا حكمنا باصالة الطهارة وهذه الادلة ايض تشمل الصور الا في صورة سبق العلم بالحدث فيجيء الاستصحاب الا

اصل

ان يمنعه مانع من معارض او غيره الخامس الادلة الدالة على كون الوضوء والغسل مقيدين باسباب خاصة كالبول والجنابة
ونحوهما الدالة بمفهومها على عدم الوجوب بدون حصول هذه الاسباب ومتى لم يجب ذلك علم انه متطهر فلم يرد دليل فيه
على كونه سببا لاحدهما لا يجب فيه ذلك وهو الطهارة شرعا السادس اطلاق الادلة الدالة على جواز الصلوة والامر بدخول
المساجد وقرائة القران وغير ذلك غاية ما دل الدليل على المنع عن ذلك للمحدث حتى يتطهر والمشكوك فيه داخل تحت الاطلاقات
السابع انا نفرض الشبهة الحكمية بعد طهارة متيقنة فاذا ورد عليها فلا ريب ان الاصل بقاء الطهارة فلا ينتقض بالاستصحاب
وكلما لم ينقض الطهارة اذا عرض عليها فليس بحدث لو وقع ابتداء بعد القول بالفرق وبعبارة اخرى ما لا يكون ناقضا
لا يكون موجبا اجماعا الثاني في شبهة الموضوع المستنبط في الحدث كما مثلناه في اول البحث وقد مر في الحيضية ان هذه
كالحكمية فيجيء فيه الادلة بتمامها فلاحظ واحدا بعد واحد الثالث في الموضوع الصرف وله صور احدها مثل الشك في
الشيء الخارج انه مني او مذي والحق فيه العمل بالاصل لما مر من الادلة السابقة بل هنا بالاولوية وثانيها القطع بخروج مني
والشك بين كونه من زيد او عمرو والحق جريان الاصل في كل منهما بما مر من الادلة وقاعدة المقدمية انما هي عند اشتباه المكلف
به لا المكلف ولهذا المقام فروع لطيفة حررناها في شرح النافع من اراده فليرجع اليه وثالثها تيقن الطهارة والحدث و
الشك في المتاخر وفي جريان الادلة هنا اشكال تام كما لا يخفى وفي جريان البرائة وجه غير وجيه بعد العلم بالشرطية وحصول
السبب وللعامل كون الشك في ارتفاعه ولذا حكم معظم الاصحاب بلزوم التطهير عليه وهنا قولان اخران وتمام التحقيق في الفقه
وبالله التوفيق **عنوان** لم يخرج عن الاصل السابق الا النجاسات المشهورة اذا علمت بعينها وبنيها والمرجع في الشك فيها
الى الاصل السابق نعم قد يدعى ان الاصل في الدم النجاسة وقواه بعض المتاخرين فلو شك ان هذا الدم من الطاهرة او النجسة
فالاصل النجاسة والوجه في ذلك امور احدها ان المحقق في المعتبر قال كل دم نجس الا دم غير ذي النفس باجماع علمائنا وهذه العبارة
تدل بعمومها على كون المشكوك فيه داخلا تحت عموم النجاسة ولا يخرج منه الا ما علم كونه من غير ذي النفس فان قلت هذا
الكلام انما يتم لو قلنا بان الالفاظ موضوعة للامور المعلومة او منصرف اليها حتى يصير المعنى حتى يعلم انه من غير ذي النفس وكلاهما
خلاف التحقيق فاذا كان المراد به نفس الامر فان كان المخصص مجملا اسقط حجية العام وان كان مبينا ومقيدا بالعلم كما اذا
قيل الا ما علم كونه من غير ذي النفس فهو العام حجة في المشكوك وان لم تكن مقيدا به كما في اكرم بني تميم الا الطوال فمتى ما شككنا
في فرد انه طويل ام لا لا يمكن التمسك بالعام لانا لا ندري ان الطويل في نفس الامر خارج عنه فلا نعلم دخوله تحت العام
ايضا فكيف يتمسك بالعموم قلت في الفرض الاخير هو محل البحث وان اختلفوا في ذلك لكن يمكن التمسك بالعام في الشبهة في
الموضوع لان دخوله تحت العام والمخصص مشكوك في نفس الامر فنعمل بالظاهر للقطع بعدم خروجه عنهما فنقول ان شمول
العام لفظ مقطوع لانه من بني تميم قطعا ودخوله في المخصص غير معلوم للشك في طوله فنأخذ بالمتيقن والحق ان العمل بالعام
في مثل المقام محل نظر الا اذا ادعي فهم العرف على ذلك وهو محل تامل مضافا الى ان ظاهر عبارة المعتبر كونها على سياق غيرها
من عبارات الاصحاب ليس مسوقا لبيان المشكوك والمعلوم وانما الغرض بيان الحكم اي بنفس الامر للموضوع فلا يعتمد
على مثل هذا الاجماع وثانيها قوله ع بعد السؤال عن سؤر البازي والصقر والعقاب كل شيء من الطير يتوضأ من سؤره
ويشرب الا ان ترى في منقاره دما فان رأيت في منقاره دما فلا تتوضأ منه ولا تشرب جعل الدلالة ان اطلاق المنع
مع رؤية الدم في المنقار يدل على اصالة النجاسة والا لكان ينبغي التقييد بما علم انه دم نجس ويمكن الكلام فيه من وجوه احدها
ان الفرد الغالب والشايع هو الدم من ذي النفس وما عداه نادر فاطلاق ذلك ينصرف الى الفرد المتبادر على قاعدة المطلقات
وثانيها انه وارد في مقام بيان حكم اخر وهو حكم سؤر الطيور لا لبيان نجاسة كل دم حتى يدل على نجاسة كل دم

مشكوك وثالثها ان البازي والصقر والعقاب غالبا لما كانوا ياكلون الحيوان الذي له نفس سائلة فالدم الموجود في منقارها
يعلم غالبا انه دم ذي النفس والاطلاق ينصرف الى الغالب المعلوم ولا يشمل ما هو المشكوك وقد يجاب عن الاول بمنع الغلبة
وبكونها غلبة وجود والندرة الموجبة للتشكيك انما هو ندرة الاطلاق دون الوجود وبان الحكمة قاضية هنا بابا
العموم اذ ليس هنا فرد معهود والفرد الغير المعين لا وجه لتعليق الحكم عليه فينبغي ان يراد الطبيعة السارية في جميع الافراد
وعن الثاني بانه وارد في بيان نجاسة الملاقي للدم من الماء القليل وهو يستلزم كون الدم بما هو دم نجسا الا ما قام الدليل
على خروجه وعن الثالث بانه لو كانت الغلبة صارفة لكان ينبغي ارادة خصوص دم الجيفة لانه الغالب فيكون مفهوم
الرواية انه لو لم يكن دم جيفة يتوضأ منه ويشرب ولا يدل الرواية على نجسه بسائر الدماء السائلة غير الجيفة والتمسك
في التعميم الى الاجماع او دليل اخر خروج عن الفرض اذ الكلام في الاستناد الا بالرواية ومتى ما نقلت الى مطلق الدم
السائل فقد اسقطت اعتبار الغلبة الصارفة فلا دليل على تخصيصه بالسائل فينبغي التعميم مضافا الى ان لفظ البازي
والصقر انما هو في السؤال والجواب انما هو عن عموم الطيور فلا وجه لجعل ذلك قرينة لذلك الثالث صحيحة ابن ابي يعفور
الرجل يكون في ثوبه نقط الدم لا يعلم به ثم يعلم فينسى ان يغسله فيصلي ثم يذكر بعد ما صلى قال يغسله ولا يعيد صلوته
الا ان يكون مقدار الدرهم مجتمعا فيغسله ويعيد الصلوة بتقريب ان المفرد المحلى باللام يفيد تعريف الطبيعة فيعم
جميع افراد الدم خرج عنه ما علم كونه طاهرا فبقي المشكوك داخلا فيه واحتمال ارادة العهد فرع كون مدخول النكرة
الدال على الوحدة حتى يكون لتعريف الفرد وهو خلاف الوضع والاصل والوضع التركيبي في العهد غير ثابت ودعوى
ان ظاهر ترك الاستفصال العموم فيشمل ما كان طاهرا ايضا فلا وجه للعموم فيحمل على العهد مدفوعة بان غايته
التخصيص فلا وجه لاخراج ما لم يدل عليه دليل ودعوى الغلبة في النجس فينصرف اليه ممنوع فتدبر الرابع صحيحة
اسمعيل الجعفي في الدم يكون في الثوب ان كان اقل من قدر الدرهم لا يعيد الصلوة والوجه ما تقدم في السابقة
الخامس حسنة محمد بن مسلم الدم يكون في الثوب علي وانا في الصلوة قال ان رأيت وعليك ثوب غيره فاطرحه وصل
السادس رواية ابي بصير ان علم الدم في ثوبه قبل ان يصلي فنسي وصلى فعليه الاعادة السابع رواية جميل لا باس بان يصلي
الرجل في ثوب فيه الدم متفرقا ما لم يكن مجتمعا قدر الدرهم والوجه في الجميع ما مر الثامن الاستقراء اذ الغالب في الدم
كونه من ذي النفس سيما فيما يباشره المكلف والظن يلحق المشكوك بالغالب وبهذه الادلة ينقطع اصالة الطهارة الا ان في
الاعتماد على هذه الادلة نظرا بينا من جهة عدم وضوح الدلالة كما لا يخفى على من لاحظها حق الملاحظة مضافا الى
ان صاحب الحدائق ادعى الاجماع على طهارة المشكوك من الدم وان كان يمكن المناقشة باحتمال كونه من الاجماع على
اصالة الطهارة لا الاجماع الخاص خصوصا مع ما في كلام جماعة من المحققين من تقوية اصالة النجاسة في الدم
والمسئلة محل اشكال وقد قوينا في الطهارة من شرح النافع اصالة النجاسة وهو الاوفق بالاحتياط وان كان الفتوى
به مشكلا **عنوان** من الاصول الواردة على اصالة الطهارة الحدثية قاعدة الامكان في الحيض فلو شك في كون
الدم الخارج حيضا اولا يعمل بقاعدة الامكان ويحكم بالحيضية وان كان الاصل الاولي الطهر والكلام في هذه
القاعدة يحتاج الى بيان امور الاول ان المراد بهذا الامكان انما هو الامكان الشرعي لا العقلي فلا يجري فيما ثبت
امتناعه شرعا وان امكن عقلا فلا يجري في الدم المشكوك فيه في حالة الصغر وكذا فيما بعد الياس وفي الحامل على القول
بامتناعه فيه وان كان الاقوى خلافه وفيما زاد على اكثر الحيض ما لم يتخلل اقل الطهر وكذا فيما فقد فيه التوالي وغيره
من الشرائط المعتبرة الثابتة شرعا فان كل ذلك مما دل الدليل الشرعي على انه ليس بحيض فيكون كالمعلوم عدم حيضيته

كدم الجروح والقروح والعذرة وغير ذلك والادلة الآتية الدالة على الامكان لا تشمل مثل ذلك الثاني ان مجرى قاعدة الامكان
انما هو في الافراد من الدم القابلة لكونه حيضا وغير حيض باعتبار نفسه لا باعتبار حال المرأة وبعبارة اخرى فيما كان الشك
ناشئا من نفس الدم لا ناشئا عن حال المرأة وان كان موجبا للشك في الدم ايضا وبتقرير ثالث لا تجري فيما كان الشك بين
الامكان والامتناع بان يكون احد طرفي الشك موجبا لامتناع الحيضية بل فيما كان الشك في الوجود والعدم
فلا تجري في الخنثى فان الدم فيه وان امكن ان يكون حيضا لكنه باعتبار امكان ان يكون امرأة او رجلا ففي الحقيقة يكون
الشك في هذا الدم من جهتين احديهما الشك في كونه انثى وعدمه وبعد كونه في الواقع انثى ايضا يشك في كون هذا الدم
حيضا وعدمه وان كان يرجع المآل الى الشك في ان الدم حيض ام لا وكذا فيما لو كان لانثى مشكوك البلوغ والعدم
او مشكوك اليأس والعدم فان الشك حينئذ في مرتبتين احديهما في قابلية المكلف للحيض وعدمه وثانيتهما في كون الدم حيضا
وعدمه فان اعتبرنا استصحاب الصغر واستصحاب عدم اليأس لحق الاول بالممتنع اذ مع الصغر ولو شرعا يمتنع الحيض
ولحق الثاني بالممكن لان اليأس ما لم يثبت شرعا فهو غير ثابت فيجري قاعدة الامكان في الثاني لزوال الشك في قابلية المكلف
بالاصل ولا يجري في الاول لثبوت عدم الاهلية ولو لم نعتبر الاستصحاب في جهة الحيض وان اعتبرناه بالنسبة الى الاحكام
الاخر نظرا الى ان الحيض ممتنع مع الصغر الواقعي وهو مشكوك وممكن مع عدم اليأس واقعا وهو لم يثبت صار هذا الشك
واقعا بين الامكان والامتناع فلا يجري فيه قاعدة الامكان على ما يقتضيه دليلها وهنا كلام بالنسبة الى الدم
المشكوك خروجه من الرحم او من خارجه من جهة انه هل هو من افراد الدم الممكن او دائر بين الاحكام والامتناع كا
الامثلة السابقة فيرى بعض مشايخنا المعاصرين عدم جريان القاعدة فيه لان امكان الحيضية انما هو في الدم الخارج
من الرحم واما الخارج من غيره فهو ممتنع فلو شك في خروجه من الرحم صار الشك بين الامكان والامتناع وهو غير بعيد
بالنسبة الى الاعتبار لكن الادلة الدالة على قاعدة الامكان مطلقة تشمل مثل هذا الفرض والمعتمد في ذلك انما هو الدليل
وان كان هو ايضا مثل الامثلة السابقة في ذلك والذي يقوى في النظر جريان القاعدة فيه وقد يسبق الى بعض الاذهان
ان كل دم شك في كونه حيضا يدور امره بين الامكان والامتناع اذ هو في الواقع لو لم يكن حيضا يمتنع كونه حيضا
فاي فرق بين هذا وبين الامثلة السابقة وهو ناش عن قصور النظر وتوضيحه ان نفس الامكان انما هو احتمال
الشيء للطرفين وما امكن كونه حيضا في الواقع وعدمه فاحد طرفيه وجود والآخر نفي والاول واجب والثاني ممتنع
بخلاف مثل الخنثى فان الشك فيه اولا في كونه امرأة وعدمه فلو لم يكن في الواقع انثى فهو ممتنع ولو كان انثى فهو ممكن لانه
حيض فالشك في الحيض هنا في مرتبتين احديهما في امكانه وامتناعه وثانيتهما في كونه حيضا وعدمه وذلك واضح
عند البينة الثالث ان مجرى قاعدة الامكان ما لم يرد فيه نص على امارة يعلم بها ذلك فلو كان مورد الامارة لم يعمل
بقاعدة الامكان كما اذا اشتبه الدم بالعذرة فان الشارع جعل الميزان في معرفته التطوق وعدمه او اشتبه بالقرحة فان
الميزان فيه انما هو الجانب كما دل عليه الرواية على اختلاف في عبارتها وعمل بها الاصحاب اذ التعارض بين ما دل على
الامارتين وبين دلة الامكان عموم وخصوص مطلق ودليل الامارتين اخص منها فيعمل به نعم يعتمد على الامارتين في
مقدار ما شمله دليلهما وفيما عدا ذلك ايضا يركن الى القاعدة وفي اعتبار العلم بوجود القرحة او الجرح وبحصول الافتضاض
للبكر وكون الشك ابتدائيا او عمومه للشك فيها ايضا والمستصحب الحيض والقرحة ولصورة العلم بالامتزاج او التعاقب وعدم
ذلك من الاحتمالات المتصورة كلام طويل وهنا فروع عديدة لطيفة وشيخنا بها اشرح النافع من رادها فليطلبها
فان فيها ما لم يسبق اليها سابق وبالجملة فما شمله دليل الامارتين من صور المسألة يركن اليهما وما خرج عنه في نظر الفقيه

البينة فالمرجع القاعدة كما لو لم يمكن الاختبار بالامارتين من اصله او اختبر فلم يتميز كما لو خرج بعضه منغمسا وبعضه منطوقا
تعارض المفهوم من في الخبر يوجب الركون الى القاعدة وفيما ذكرنا كفاية لمن له دربة وهنا كلام وهو ان بعدما ذكرنا من
تقدم الامارة على الامكان قد يتوهم ان الشارع جعل الاوصاف امارة عند الاشتباه بالاستحاضة كما جعل الامارات
للقرحة والعذرة فلا يبقى مورد للامكان ولذلك ذهب جماعة من مدققي المتأخرين الى اعتبار الاوصاف والتميز مطلقا ولم يجعله
مقصورا على المضطربة وترك العمل بالامكان لكثرة الاخبار المطلقة الدالة على اعتبار الاوصاف والتحقيق ان يقال اولا ان ذلك
غير مانع من القاعدة لوجود مقام لا يمكن فيه التميز بالاوصاف لتعارضها او وجودها في جميع الدم او فقدانها في الكل او
عدم امكان الملاحظة ونحو ذلك وثانيا قد دلت طائفة على كون الصفرة والكدرة في ايام الحيض حيضا كما يجيء ذكرها وبها
المراد منها على ما ذكره شيخ الطائفة فادلة الوصف غير باقية على حالها مع ان في ادلة قاعدة الامكان ما يمنع من اعتبار الاوصاف
كما ستسمع عليك فهي لا يعارض القاعدة مضافا الى ان التعارض بين ادلة الاوصاف وادلة قاعدة الامكان انما هو بالعموم من
وجه لدلالة قاعدة الامكان على الحيضية وان لم يكن وصف ودلالة الوصف على الحيضية وان لم يكن امكان والترجيح مع القاعدة
لكثرة المرجحات من الفتوى والنص وقوة دلالتها كما ستسمع وقد يتخيل ان ما خرج عن الامكان قد دل الدليل على عدم
فهو خارج عن دليل الوصف بقاعدة التخصيص فيؤول الامر بعد ذلك الى كون دليل الاوصاف اخص مطلقا لجريان الامكان
فيما لا وصف فيه وعدم جريان الوصف فيما لا امكان فيه ولكن يقول الميزان في التعارض انما هو ملاحظة الدليلين في نفسهما لا
بعد ورود التخصيص والتقييد على احدهما على انا نقول ان ادلة الاوصاف مثبتة لا نافية اذ غاية ما ذكر فيها ان دم الحيض حار عبيط
يخرج بحرقة وله دفع ودلالته على عدم كون ما سواه حيضا انما هو بالمفهوم الضعيف وليس في الروايات على ما في بالي اكثر منها
ما يدل على ما لم يكن كذلك فهو ليس بحيض فلا مانع من كون الوصف امارة حيث وجد والامكان حجة ايضا فيما لو اشتبه
الوصف ودعوى ان صدور هذه الاوصاف في بيان الماهية فيدل على الحصر من تلك الجهة مدفوعة بان المعلوم كونها
اغلبية والا فقد يعلم كون الدم حيضا مع فوات الاوصاف كما هو معلوم من حال النساء فان دم الحيض على ما حققناه البر
من الموضوعات المجملة فان تعرفنه مع انه قد يتخلف الاوصاف في الامزجة فمن الواضح عدم كون ذلك هو المعيار الكلي فالقول
بان المشكوك فيه يدور حكمه مدار وجود الاوصاف وعدمها مع العلم بان الاوصاف قد تتخلف بعيد عن مذاق الفقه سيما مع
وجود الادلة القوية على اعتبار قاعدة الامكان الرابع في الادلة الدالة على هذه القاعدة وهي امور احدها الاجماع المنقول
في المعتبر والمنتهى على كون ما بين الثلاثة والعشرة حيضا على الاطلاق فيشمل ما في العادة وخارجها والملفق منهما و
ما اشتمل على الاوصاف او على مخالفها بل في عبارة المحقق التعميم للواجد للصفة والفاقد لها وهذا الاجماع وان لم يكن
عاما لكن بتعميم باحد وجهين احدهما ان الظاهر من الحكم بالحيضية هنا انما هو لكونه قابلا لان يكون حيضا ولا وجه
له سوى ذلك فلك فيما عدا الفرض من موارد الامكان وثانيهما ان الفاضلين عللا بانه دم يمكن ان يكون حيضا فيكون
حيضا وظاهر هذا التعليل ايضا نقل الاجماع على القاعدة ولو كان محض تعبد في المقام لما كان لهذا التعليل بعد دعوى
الاجماع موقع فالتشاري الى سائر موارد الامكان لا باس به مضافا الى التتبع المحكي في الخلاف على اعتبار الامكان وان خالف
الوصف وياتي لذلك مزيد بيان فيما بعد وثانيها الشهرة المحكية في كلام الاصحاب على العمل بالقاعدة وهي عاضدة للاجماع
المحكي ومرجحة للاخبار الدالة على هذه القاعدة وهي محصلة كما لا يخفى على من لاحظ عبارات الاصحاب وثالثها اصالة الحيضية في
دم النساء وتقرير هذا الاصل ثم بوجوه احدها الغلبة اذ لا شبهة في ان الغالب في الدم الخارج من المرأة انما هو الحيض والاستحاضة
وغيرها نادر بالنسبة اليه فالمشكوك فيه يلحق بالغالب وثانيها انه دم طبيعي مخلوق باصل الخلقة زائد على الدم مسكون في العروق

جعله الله تعالى لاستعداد الرحم ولغذاء الولد ما دام في الرحم وبعد خروجه ايضا يصير لبنا فتدر به ثدياه وما على ذلك يحصل من غيره من جرح او قرح او غير ذلك وليس بمجرد الابتداء بالاصالة الطبيعية وكل ما علم فهو خلاف الطبيعة وكون الدم الخارج طبيعيا ارجح في النظر من كونه على خلاف مقتضى الطبيعة وثالثها انه لما كان ما علم من الدماء يحصل لعلة حادثة فمتى شك في ذلك فالاصل عدم حدوثه وهذه العلة فينبغي كونه غير الحيض ينفي علته بالاصل فيتعين حيضا لما كان لا انحصار له فيه ان يرجع هذا الى الوجه الثاني نظرا الى كون المناط فيهما الطبيعة وعدمها فلا وجه لعدهما وجهين في تاسيس الاصل الا انا نقول ان المراد من الوجه الاول ليس نفي العلة الحادثة بل المراد بقاء الطبيعة على حالها بمعنى ان طبيعة المراة لما علم كونها مما يكون فيها الدم ويخرج عنها فالاصل بقاء هذه الطبيعة والاستعداد فان قلت ان كون الدم غير الحيض لا ينفي استعداد المراة للحيض واستعدادها لانبعاث كون الدم منه فالدليل على هذا الوجه يصير عقيما قلت كما ان الطبيعة تقتضي تكون الدم تقتضي خروجها على مقتضى الطبع فيكون خروج دم الحيض ايضا من مقتضيات الطبيعة فاذا شك ان هذا الدم من مقتضيات الطبع ام لا يقتضي القاعدة كون الخروج بمقتضى الطبع فتدبر جدا ورابعها هي الادلة على القاعدة ما دل من الروايات على ان الدم اذا تقدم على العادة فهو حيض وان كان بوصف الاستحاضة كما هو ظاهر اطلاق بعضها وصريح بعض اخر مع ما فيها من التعليل بان العادة قد تتقدم وقد تتاخر وبانه ربما يعجل الدم ولو لم يكن الامكان معتبرا في الحكم بالحيضية لم يكن للحكم بها وجه مع التقدم على العادة سيما مع معارضة العادة الموجبة للظن بعدم الحيضية اذ مقتضاها كونها في العادة لا في خارجها مع ان في التعليل بالتعجيل دليل على ان احتمال تقدم الدم على العادة كاف في الحيضية وهو المراد بقاعدة الامكان فتدبر وخامسها ما دل من الروايات الكثيرة على التحيض بمجرد رؤية الدم منها الخبر المعمول به عندهم اي ساعة رات الصائمة الدم تفطر ومنها قوله عليه السلام انما فطرها من الدم وهذه النصوص تدل على ان الدم الخارج مبني على ان يكون حيضا حتى يعلم انتفائه باختلال الشرائط ونحوه فلو لم يكن القاعدة في الحكم بالحيضية مع الامكان لكان ينبغي الاستظهار على العبادة حتى يعلم المبطل وسادسها الاخبار الدالة في ذات العادة على انها اذا رات الدم فيما بعد العادة تترك العبادة وتستظهر حتى ينكشف الحال في التجاوز عن العشرة وليس ذلك الا لامكان الحيضية بل هذا يدل على قوة قاعدة الامكان اذ الظن الناشي عن العادة يقتضي بعدم كون ما بعدها حيضا فالغى الشارع هذه الامارة القوية في قبال الامكان فانا نتعدى الحكم في غير ذات العادة في العمل بالامكان بالاولوية اذ لا معارض مناف فتدبر وسابعها ما ورد في الموثق المشهور من ان الدم قبل العشرة من الحيضة الاولى وليس الا لمجرد العمل بالامكان ودعوى ان ذلك دليل في ذلك تعبدا فيما بين العشرة مدفوعة بانا نفهم من ذلك ان ليس البناء في الدم على الطهر حتى يظهر كونه حيضا فتامل وثامنها روايات الامارة في القرحة والعذرة فانها دلت على ان الدم المطوق من العذرة والخارج عن الجانب الايسر او الايمن على الخلاف في متن الرواية مشكوك وما سواها دم حيض مع انه لا ملازمة لانه قد لا يكون منطوقا ولا يكون حيضا ايضا فاكتفاء الشارع في الحيضية بفقدان امارة الخلاف دال على ان الامكان كاف في الحيض من غير حاجة الى امارة دالة عليه وتاسعها الروايات الدالة في الحامل على ان الدم الخارج عنها حيض تترك به العبادة مع التعليل فيها بان الحبلى ربما قذفت بالدم فان ظاهرها الحكم بالحيضية بالاحتمال سيما مع الحمل الذي لا يتفق معه الحيض غالبا بل ذهب طائفة من الاصحاب على ان الحيض لا يجتمع مع الحمل وجعلوه كالصغر واليأس وغيرهما فيعمل فيه بالامكان بالاولوية القطعية وعاشرها ما دل من الروايات على ان الصفرة والكدرة في ايام الحيض حيض والمراد بايام الحيض كما فسره الشيخ في المبسوط ايام الامكان لا خصوص ايام العادة ومع تفسيره ايام الامكان على الاطلاق ادعى الشيخ في الخلاف عليه الاجماع مضافا الى ان روايات الوصف انما وردت في مقامات خاصة ومقتضى القاعدة الاقتصار فيها على مواردها فلو لم يعمل بقاعدة الامكان لبقي اكثر المقامات تحتاج

عن البيان والبناء على الطهارة حتى يعلم الحيضية مما يقطع به بعد ملاحظة هذه الادلة وفتاوى الاصحاب فلا وجه بعد ذلك للمناقشة في الغلبة بانا نمنع حجيتها وبانها معارضة بالظن الحاصل من فقد الصفة فان الغلبة في مثل المقام حجة وفقد الصفة كما قررناه ليس امارة للعدم بل وجودها امارة للوجود بل قد عرفت ثبوت الحيضية بدون الوصف في ايام الامكان في ايام العادة مع ما هو معلوم من طريقة النساء الامر فيه بعرفون انه حيض مع الخلو عن الوصف كما لا عبرة بدعوى ان الاجماع الفاضلين مختص بما بين العشرة وهو مسلم والنصوص الدالة عليه ايضا مع ان المحقق الذي هو ناقل الاجماع منع من تحيض المبتدأة بمجرد رؤية الدم ولم يقل عند فقد امارة العذرة والقرحة بالحيضية اذ الغرض الاستفادة من التعليل ودعوى عدم الفرق بينها وبين غيرها ولعل توقفه في المبتدأة لتعارض الادلة او لوجود دليل على عدم التحيض راجح في نظره كما قال بعدم اجتماع الحيض مع الحمل للدليل وهذا لا يمنع من اعتباره قاعدة الامكان والنظر في اخبار التقدم على العادة بان ظاهرها كون الدم واجدا للاوصاف بدعوى ان لفظ الدم ظاهر في الاسود الحار العبيط وما سواه لا يشمله لفظ الدم ساقط جدا وظهور لفظ الدم في المعنى الاعم من واجد الصفة وفاقدها مما لا يمكن انكاره وورود اخبار التحيض في الصائمة في مقام بيان حكم اخر وهو كون الحيض مفطرا للصوم لا ينافي دلالتها على اعتبار التحيض اذ قوله اي ساعة رات الدم تفطر شامل لرؤية الدم المشكوك في الحيضية مع انه امر بالافطار وليس الا لانه حيض شرعا كما ان وجود المعارض لاخبار الاستظهار غير مناف لدلالتها على الامكان وكون الموثقة في مورد الاجماع غير مناف للاستدلال بها على غيره ودعوى ان الفرض في صورة الاشتباه بالقرحة ونحوه في صورة الانحصار فاذا انتفى ذلك بفقد الامارة تعين الحيضية مدفوعة بانه خلاف ظاهر الاطلاق في الروايات ومنع فهم الشيخ الرواية بايام الامكان ومنع دعوى الاجماع مما لا ينبغي صدوره عن محصل فان فهم الشيخ ليس الامر استنباطا من النصوص والفتاوى واي شيء وثوق من ذلك فالعمل بقاعدة الامكان بعد دلالة هذه الادلة القوية متعين والمناقشة غير مسموعة الخامس في بيان جملة من المقامات المستثناة عن قاعدة الامكان منها ما زاد على عادة المرئية او عن عادة الاقارب والاقران وعلى ما في الروايات مع تجاوزه عن العشرة مما نقص من العشرة الى كمالها فان قاعدة الامكان تقضي بالحيضية لكن دل الدليل على الرجوع الى المقادير المذكورة ومنها ما كان فاقدا للاوصاف اذا حصل الاشتباه بالاستحاضة فان الدليل على اعتبار الوصفية ومنها الدم المستمر تمام الشهر مع قلة الفواصل بين خادة عن اقل الطهر فيحكم فيه بالحيضية الواحدة في وجه وان اقتضت القاعدة كون ما بعد اقل الطهر حيضا اخر ومنها ما زاد عن اقل الطهر من الدم الثاني بثلثة متوالية فما زاد الى العشرة مع نقص النقاء عن اقل الطهر الممكن اتمامه من الدماء فان القاعدة تقضي بالحيضية ولكنه غير معتنى به لوجوه اخر بذكرها في محلها وتنقيح هذه المباحث يحتاج الى تحقيق طويل والغرض هنا تاسيس ما يكون بمنزلة القاعدة الكلية وبهذه القاعدة يتخلص في باب الدماء عن فروع كثيرة غامضة من اراد ها فليلاحظها فائدة هي كالتتمة لهذه القاعدة وهي انه بعد القطع بعدم الحيضية اذا شك في كون الدم استحاضة او غيره من دم القرحة وغيرها فالظاهر البناء على انه استحاضة وهذا ايضا كقاعدة الامكان وارد على اصل الطهارة والمدرك في ذلك كون الاستحاضة طبيعيا بالنسبة الى غيرها لخروجه من عرق العاذل وكونه في اغلب الافراد مضافا الى غلبته بالنسبة الى سائر الدماء فمتى شك فيه يلحق بالغالب المعتاد مع ان الاصل عدم حدوث علة اخرى من قرحة او غيرها مضافا الى ان المستفاد من الروايات المأثورة في باب الدماء كونه اصلا بالنسبة الى غيره وكون الدم المعلوم عدم حيضيته محكوما بانه استحاضة من اراد ها فليراجعها وظاهر عبارة الاصحاب ايضا فانه اذا اختل شرائط يحكمون بانه استحاضة ولا يشكك احد فانه لعله دم جرح فينبغي التمسك باصل الطهارة بل يتسالمون على الحكم بالاستحاضة مع ان كون الحكم بالاستحاضة بعد العلم بعدم الحيضية مركوز في الاذهان عند النساء وغيرهن فوى دليل على هذه القاعدة بل هو واضح عند من له ادنى تتبع و

لا غاية

والاعزاية في عدم التعرض لهذا الاصل في كلمة الفقهاء والله العالم بحقايق الاحكام **عنوان** قد اعتبر في العبادات كما لا
يخفى على من لاحظها اجزاء وشروط كثيرة وقد ياتي العامل بها على ما هي عليها وقد ياتي على خلاف ما هو عليها وينتشر من ذلك
فروع كثيرة تعرض لبعضها الاصحاب وتنقيح الضابط في ذلك حتى يرجع في الفروع اليه من اهم المطالب للفقيه وفروعها عمدة
الفروع المشكلة العامة البلوى فنقول الاتي بالعبادة على كيفية مخصوصة تارة يقع الكلام بالنسبة الى ملاحظتها من حيث الاحكام
واخرى يبحث عنها بالنسبة الى الموضوعات فهنا مقامان المقام الاول في حيثية الحكم لا ريب ان الاتي بالعبادة على هيئة خاصة
اما ان ياتي بها موافقا لحكم الله الواقعي في اجزائه وشرائطه ولواحقه مع اعتقاده بانها موافقة لذلك واما ان ياتي
بها مخالفا للحكم الالهي مع اعتقاده المخالفة واما ان ياتي بها موافقا للحكم الواقعي غير معتقد بالموافقة واما ان ياتي بها
مخالفا للواقع مع اعتقاده الموافقة فهذه اقسام اربعة لا خامس لها فلنتكلم عن الاقسام بما يوضح المراد القسم الاول
هو الاتي بها مطابقا للواقع مع اعتقاد المطابقة وفيه صور اولها ان يكون الاعتقاد بالمطابقة على طريق العلم القطعي
الوجداني الذي لا يحتمل فيه الخلاف عادة اذ هو الميزان في الاحكام الشرعية واليه ينصرف اطلاق لفظ العلم في الكتاب والسنة
وهذه العبادة صحيحة بمعنى حصول الامتثال وترتب الثواب وصحيحة بمعنى كونه مسقطا للقضا لو كان لتلك العبادة قضاء
لانه آت بالعبادة على الوجه المامور به فيفيد الاجزاء وهو اجماعي عند الاصحاب لا اعرف فيه خلافا ولا يفرق في الحال في
هذا الفرض بين كون هذا العلم ناشئا عن اجتهاد مصطلح او تقليد موصل للعلم او قراين اخر اذ ليس وراء العلم شيء وادلة
التقليد والاجتهاد انما هو مع عدم حصول العلم القطعي كما يشهد به تقييد الروايات والايات السؤال عن اهل الذكر والعلم
بصورة عدم العلم فلا اشكال وثانيها ان يكون الاعتقاد ناشئا عن اجتهاد ظني معتبر بمعنى قيام دليل على حجيته وهذا ايضا
موجب لحصول الثواب وسقوط القضا لو كان قضا اذ الفرض موافقة الواقع فيجزي وغاية ما ثبت شرطية الاجتهاد او التقليد مع
عدم العلم وهو حاصل وقد حصل المامور به مطابقا للواقع بطريق مجعول من الشرع وثالثها ان يكون الاعتقاد عن
تقليد معتبر جامع للشرائط المقررة من حيث المفتي والمستفتي والواسطة وغير ذلك وحكم هذه كالثانية والدليل الدليل
ورابعها حصول الاعتقاد الظني من غير طريق معتبر من اجتهاد او تقليد كما لو حصل الظن من متابعة الاباء والامهات او
ملاحظة كلام المعلم او مشاهدة طريقة الناس او قراءة كتاب من كتب الفقه ونظاير ذلك كما هو الغالب في الاعوام والنساء
بل في كثير من اصحاب المعرفة والبصيرة ايضا فانهم ظانون بمطابقة اعمالهم للواقع من دون اجتهاد وتقليد معتبرين وليس
علما قطعيا ايضا لانهم يحتملون الخلاف كلما التفتوا الى ذلك كما انهم يترددون ويحتملون الخلاف عند التشكيك لكنهم لا يلتفتون
الى ذلك غالبا ويطمئن نفسهم بالمطابقة للواقع وهذا مفيد للامتثال بمعنى حصول الثواب لانه اتى بالمامور به ناويا بالتقرب ولا
عقاب ايضا عليه من حيث عدم تعبده بطريق مامور به اذ هو لم يلتفت على التكليف بالطريق كما هو المفروض والتكليف بما لا يطاق
غير جائز عقلا ونقلا والعقاب على ما لم يعلم من دون تقصير قبيح على مقتضى قواعد العدل فاحتمال ثبوت العقاب عليه ساقط
جدا واما الصحة بمعنى سقوط القضا لو كان قضا ففيه قولان ذهب جمع من الاصحاب الى ثبوته قيل وهو ظاهر اطلاقهم بفساد
عبادات الجاهل يريدون به من ليس بمقلد ولا مجتهد لا يفصلون بين المطابق للواقع وغيره ولا بين المقصر وغيره ولعل
هذا بناء منهم على شرطية احد الامرين في الصحة بهذا المعنى والذي يقوى في النظر القاصر عدم شمول كلامهم لهذا القسم
والفرق بين مسئلة الجاهل وبين قولهم لا بد من الاجتهاد او التقليد لانهم يقولون بان الجاهل غير معذور والظاهر
من كلمة المعذور كون عمله مخالفا للواقع فالبحث انما هو في صورة المخالفة لا في صورة الموافقة فدعوى شمول كلام القائلين
بعدم معذورية الجاهل للجاهل الغير المقصر المطابق عمله للواقع مشكلة بل ممنوعة وكيف كان فالمتبع الدليل ولنا على صحته

ذلك

ذلك وجوه من الادلة احدها انه اتى بالمامور به مطابقا للامر الواقعي المتعلق به معتقدا مطابقته وقاصدا للامتثال فينبغي ان يكون
مجزيا والطريق انما اعتبر للوصول الى ما هو الواقع وليس امرا تعبديا ما هو شرط للصحة والاصل عدم شرطيته لذلك للصحة ولم يقم
دليل على ذلك والاجماع عليه ممنوع بل معلوم العدم وثانيها ان الظاهر من طريقة العرف في العادة ذلك فلو جعل المولى للعبد
طريقا الى معرفة اوامره ونواهيه فاعتقد العبد على صدور امر منه من غير تلك الطريق واتى به وصادف الواقع لا يحتاج بعد
ذلك الى الاتيان به ثانيا والسر في ذلك انهم يفهمون كون الطريق للوصول لا شرط الصحة المامور به وهذا طريق لا ينكر
الا ان يعلم كون الطريق شرطا وثالثها ادعاء الاولوية اذ الشارع متى ما اعتبر طريق الاجتهاد والتقليد الذين لا يطمئن بهما
النفس غالبا وهو محل للزلل والخطر وجعلهما كافيين في الامتثال واسقاط القضا فليجعل الوثوق الحاصل من ملاحظة
الامارات والقراين الحاصلة من ملاحظة طريق المتشرعة كافيا بالاولوية والفرض انه وافق الواقع ورابعها الاخبار الكثيرة
جدا المنتشرة في ابواب الفقه المشتملة على السؤال عن اتيان العمل بكيفية اعتقدها السائل فقال لا باس بذلك مثل ان
يقول شككت في كذا او سهوت عن كذا فاتيت بكذا او كان في ثوبي كذا ففعلت كذا فاجاب الائمة في امثال ذلك بالصحة حيث كان
عمل السائل باعتقاده وموافقا للواقع ولو كان العمل بغير طريق تعبدي باطلا وان وافق الواقع لما كان ينبغي هذا الجواب
كان ينبغي ان يقول اعد هذه الصلوة ولكن بعد ذلك افعل كما فعلت واحتمال كون السائلين عالمين بالحكم عن طريق معتبر
مستبعد جدا اذ الظاهر انهم كانوا يعتقدون ذلك من القراين ومن رواية غيرهم من المتشرعين يعملون كذلك والا فلا
وجه لكونهم عالمين على طبق حجة شرعية ثم كانوا يكررون السؤال وهذه الروايات وامثالها كثيرة لا يخفى على من راجع ابواب
الفقه ومما يؤيد ذلك جواب الائمة اذا خالف عمله الواقع بالاعادة فانه كاشف عن كون عملهم على حسب معتقدهم لا عن
حجة شرعية وخامسها انا هو المعلوم من ملاحظة الاخبار المذكورة من ملاحظة طريقة المسلمين كون بنا المسلمين خلفا
وسلفا على ذلك فلو كان مع ذلك يجب القضا لانتشر من الائمة الامر على ذلك ولاشتهر ذلك بين الاصحاب بل المسلمة
قاطبة لعموم البلوى وقل ما يتفق شخص يعمل باجتهاد او تقليد من اول بلوغه مع انا لم نجد ما يدل على لزوم القضاء عليها ولا
اثرا وسادسها ان وجوب القضا مع ذلك موجب للعسر والحرج الشديد بين المتفقين في الشرع بالنصوص القطعية وبالاجماع
كما وقد تقدم تحريره وسابعها ان ثبوت القضا فرع صدق الفوات ومن اتى مطابقا للامر الواقعي فلا يصدق في ذلك
على الصحة فنقول اما ان يصدر منهم هذا العمل ولا يلتفتون الى الطريق الى حصول الموت فالحكم ما ذكرناه من سقوط القضا
والعقاب وحصول الامتثال والثواب واذا عرض عليهم الالتفات والتنبه وحصل لهم التزلزل في اعتبار الطريق فيجب عليهم تحصيل
الاجتهاد والتقليد بالنسبة الى الاعمال اللاحقة لزوال الاطمينان وانما الكلام في طريق معرفتهم لكيفية الاعمال السابقة انها
هل كانت مطابقة للواقع حتى يدخل في البحث السابق ولا يدخل فيما ياتي من حكم المخالف للواقع فنقول يعلم ذلك بالاجتهاد
او التقليد المعتبرين او العلم القطعي لو انفتح بابه فهنا ثلث صور احدها انهم بعدما يحصلون الطريق المعتبر من اجتهاد او
تقليد او علم قطعي يجدون ما عملوا سابقا مطابقا لذلك وهذا قد ظهر حكمه من عدم لزوم القضا وما ذكرناه سابقا كان
حكم المسئلة بنفسها وهذا التقسيم انما هو بالنسبة الى بعض العاملين وثانيها انهم يجدون اعمالهم السابقة مخالفا لما فهموه
الان من الطريق المعتبر وهذا هو القسم الاتي الذي نذكر حكمه فيمن اعتقد المطابقة وكان مخالفا للواقع وثالثها انهم
يشكون في انه هل كان مطابقا لهذا ام لا والمراد بالشك هنا اعم من الظن اذ هو معناه لغة ويعبا اخرى لا يعلمون الموافقة
ولا المخالفة من جهة نسيانهم كيفية ما عملوا سابقا بمضي الزمان وهنا وجهان احدهما الحكم بلزوم القضا لعدم تيقن
البراءة مع وجود الخطاب المسقط انما هو الموافقة للواقع ولم يعلم فالاصل بقاء الامر فيجب الاتيان ثانيا والمراد بالقضا او

كان

كان قضاء وثانيهما العدم لان المفروض كونه اتيا في وقته معتقدا للمطابقة ولم يحصل العلم الان بالمخالفة غايته الشك
فيدخل في عموم ادلة عدم العبرة بالشك بعد الفراغ فلا يوجب بطلانا في العمل الواقع على وجه الصحة والظاهر المشهور
القائلين بعدم المعذورية لو شمل كلامهم هذا الفرض فيتوجه عليهم ان لكل التكاليف منه وسبيل العلم اليها منسد ولا
دليل على العمل بما عدا الاجتهاد والتقليد فيما عداهما غير موجب للخروج عن عهدة التكليف والجواب ان الكلام ان كان
في التكليف بالاخذ باحد الطريقين فهو في المقام غير معقول اذ الفرض عدم العلم به وعدم خطوره بالبال فلا وجه
للتكليف وان كان البحث في الشرطية المستلزمة للبطلان بدونه فنقول لم يقم دليل على شرطيتهما وانما هما طريقان للوصول
الى المامور به فاذا حصل الواقع بدونهما فلا مانع من صحته بل نقول فيمن يتفطن لذلك ولم ياخذ باحد الطريقين ليس بطلانه
من جهة الشرطية بل من جهة انه لا يتمشى منه ان يكون ماتيا به مامورا به فلا يحصل منه قصد التقرب وثانيها قوله تعالى فاسئلوا
اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون وما ورد من الاخبار على الامر باخذ الاحكام من فقهاء الرواة والعلماء الزاهدين في دنياهم دون
غيرهم والجواب اولا بان هذه التكاليف لا تتعلق الا بالعالم بصدورها واما الجاهل الصرف فهو غير مكلف بذلك لانه
مما لم يعلم وثانيا بمنع شموله لمثل هذا الفرض اذ المتبادر من العلم في امثال هذه المقامات هو العلم العادي الذي يطمئن به النفس
ومن حصل له هذا الاطمئنان من ابيه او من معلمه فلا ينصرف اليه هذه الاطلاقات بل يعد مثل ذلك عالما باحكامه عرفا وثالثا
غاية ما يثبت من ذلك وجوب الرجوع الى المجتهد لغير المجتهد واما كون ذلك شرطا بحيث يبطل العبادة بدونه وان فهم العامي حكم
الله باعتقاده واتى به على طبق الواقع فلم يثبت من هذه الادلة وثالثها ما دل على النهي عن الاتباع بغير العلم مثل قوله تعالى
ولا تقف ما ليس لك به علم ونحوه فانها ناهية عن غير العلم وما نحن فيه منه فيكون فاسدا والجواب بان هذا التكليف لا يتعلق
الا على العالم به ولو اجمالا والحكم الوضعي وهو الفساد تابع للنهي فيكون كمن صلى بالصلوة جاهلا بان المكان غصبي فيرتفع الحكم
الوضعي بزوال المتبوع وبان كون هذا الفرض داخلا في الاية ممنوع والوجه قد تقدم ورابعها ما ورد في الروايات على انه
لا عمل الا بالفقه والمعرفة وبالعلم وباصابة السنة ولا عمل الا بدلالة ولي الله ونظائر ذلك وظاهر هذه انما هي الشرطية ومقتضاها
البطلان والجواب ان ما نحن فيه فقه ومعرفة واصابة سنة لانه اخذ الاحكام عن طريقة الشرعية المتلقاة عن صاحب الشريعة
معتقدا كونه المامور به وهو في الواقع كذلك على ما هو المفروض في مثل هذا لا يعد عملا بغير فقه وبان الظاهر من كون العمل
بدلالة ولي الله وطاعته شرطية الايمان وعدم كون الحكم ماخوذا من قبل القياس والاستحسان ولو سلم كون المراد اخذه
عن ارشاد ولي الله بغير واسطة فنقول لا ريب ان الاخذ مع الواسطة داخل في دلالة ولي الله وليس خارجا عنه وليس ما في ايدي
الناس من الاعمال الا بارشاد الولي ح لم ياخذ منهم المكلف المفروض الا باعتقاد انه مما بين ولي الله من التكاليف فليس عمله الا
بدلالة ولي الله دون غيره فلا وجه للبطلان وبالجملة الحكم ببطلان عبادات من لم يكن مجتهدا ولا مقلدا له مع عدم
علمه والتفاته باعتبار احد الامرين وزعمه لزوم تعلم احكام الله واعتقاده انها انما هي ما في ايدي الصلحاء والمقدسين و
ارباب الدين فاخذ به معتقدا ان ذلك هو المامور به وصادف الواقع او اخذ من المجتهد بغير عنوان انه مجتهد بل لانه
ابيه كسائر العلماء واصحاب الاطلاع على الدين ومن خرط القتاد وليس عليه دليل يعتمد عليه بل ربما يدعى انه طريقة الناس خلفا
وسلفا ولو لم يكن هذا مسقطا للقضاء لانتشر هذا الحكم اشد الانتشار وقد اشتهر خلافه واما حصول الثواب على عمله ذلك
وعدم ترتب العقاب عليه فيما الاشبه فيه القسم الثاني هو الاتي بالعبادة المخالفة للواقع معتقدا للمخالفة ولا ريب في ان هذه العبادة
غير موجب للثواب لانه غير مطيع عرفا وغير آت بالمامور به على وجهه فانه قصد التقرب مع علمه بالمخالفة لا يمكنه قصد التقرب
وموجب للعقاب ايضا من جهة تقصيره في تحصيل الحكم وتقاعده عن الجهاد في سبيل الله واتيان اوامره وغير مسقط للقضاء

ايضا لفوات المامور به عنه فلتشمله ادلة القضاء او بقاء الامر الاول لو كان موسعا غير موقت او مع بقاء الوقت فلازمه
الاتيان على نحو مطابق ومرادنا بالمعتقد للمخالفة من اعتقد ان هذا العمل غير مامور به سواء كان باجتهادها او بتقليد
او باعتقاد من الامور الاخر فان كل ذلك سواء في ذلك وهذه المسئلة ان لم يكن من الضروريات فلا شك في كونها اجماعيا
فاقامة الحجج اللفظية والعقلية غير محتاج اليها القسم الثالث هو الاتي بالعبادة المخالفة للواقع معتقدا للمطابقة وفيه
صور احدها ان يكون اعتقاده المطابقة علما قطعيا من اجماع او غيره من اسباب العلم وثانيها ان يكون اعتقاده
حاصلا عن اجتهاد وثالثها ان يكون معتقدا للمطابقة بالتقليد ورابعها ان يكون الاعتقاد الظني من غير الطريقين
كاعتقاد اكثر العوام والنسوان في هذه الاشخاص لو لم ينكشف لهم الواقع وبقي لهم اعتقاد المطابقة الى حال الموت
فلا ريب في حصول الثواب وعدم العقاب وانما البحث في القضاء عنهم ويعلم ذلك من بيان الحكم في صورة الانكشاف ولا
احتمال ترتب العقاب على القسم الرابع بل القول به كما نقله بعض المتاخرين اما مبني على اسناد التقصير وهو كون المكلف
قاصرا غير ملتفت الى لزوم الاجتهاد او التقليد واما مبني على ثبوت العقاب [illegible] والله يعلم ايضا والاول خلاف الفرض
وخلاف الوجدان والثاني خلاف طريقة العدل وبالجملة لا يهمنا البحث في جهة الثواب والعقاب لتفصيل الكلام فيه
محل اخر واما البحث في القضاء وعدمه فهنا مباحث اربع الاول انه من علم قطعا وعمل به ثم انكشف خلافه او زال العلم وحصل
الشك ففيه صور احدها صورة طرو الشك في انها كانت مطابقة ام لا والحق في هذه الصورة عدم العبرة بهذا
الشك لانه شك بعد الفراغ وقد تقدم في المباحث السابقة دلالة على عدم الالتفات اليه هذا بالنسبة الى ما مضى
واما بالنسبة الى ما ياتي فيجب تحصيل الاطمينان في الاعتقاد المعتبر على الصحة حتى يمكن قصد التقرب في ذلك وايضا
ومع عدم الامكان في تحصيل الاعتقاد من تقليد او اجتهاد ففي استصحاب حكم العلم السابق ولزوم الاحتياط
وجهان وثانيها حصول الظن بالمخالفة والحق ان هذا ايضا لا عبرة به اما لانه من افراد الشك اللغوي فيندرج تحت
ادلة الشك بعد الفراغ فلا يلتفت اليه واما لان الظن غير مانع عن الاحتمال فاحتمال المطابقة باق وقد كان في وقت العمل
معتقدا للصحة قاطعا بها ولا يعارض هذا الظن لذلك القطع وقت العمل ثم نقدم هذا على ذلك ترجيح الظن على العلم فاجراء
حكم العلم بالنسبة الى ما مضى اقوى من اجراء حكم هذا الظن مضافا الى ان هذا الظن وان حصل من طريق معتبر كالاجتهاد
وغاية ما يترتب عليه باعتبار بالنسبة الى ما بعده من الاعمال واما بالنسبة الى ما مضى مع صحته عند العمل لا دليل عليه مع ان العلم
السابق حجة ومقتضاه اجزاء ما فعل على طبقه ولا يعلم كونه مخالفا للواقع وهذا الظن بالخلاف يحتمل الخطاء والعلم
بل احتمال الخطاء في هذا الظن اقوى منه في ذلك العلم فلا وجه لوجوب القضاء ما دام مستند الظن وثالثها حصول القطع بالمخالفة
وفيه وجهان احدهما لزوم القضاء لانكشاف عدم الامتثال للامر الواقعي فهو اما باق في صحيحة الاتيان به او فائت فيجب القضاء
للفوات وثانيهما ان احد العلمين ليس باولى من الاخر والترجيح من غير مرجح غير جائز وكان احتمال الجهل المركب في العلم
الاول فكذلك العلم الثاني ولعل الاول كان مطابقا للواقع والثاني مخالفا والاقوى وجوب القضاء لما سبق ولما قررناه في
محله من ثبوت التكليف بالاحكام واقعا وجهل المكلف غير مسقط عن ذلك واعتقاده بخلافه قائم مقامه ما دام كذلك
والامر الاضطراري العقلي الناشي من جهل المكلف لا يقتضي الا على حسب مقداره ولا يجزي من الامر الواقعي وما في كلام بعض
من ياخر انه لم يكن تكليفه الا باعتقاده وقد اتى به ولم يكن مكلفا بالواقع لقبح التكليف بما لا يطاق فلا معنى لوجوب القضاء مدفوع
بان التكليف بالواقع ليس مطلقا حتى يلزم التكليف بما لا يطاق بل انما هو مشروط بالعلم به فما لم يكن عالما لم يكن منجزا
فاذا حصل القطع بالواقع صار ماتيا به امتثال الامر الثانوي والحكم الاضطراري وحصل الثواب بفعله وانكشف كونه مكلفا

بحثه مما قررناه في تعاقب العلمين وحصول الظن بعد الظن بل هنا اولى من تعاقب العلمين لكونه في الاول نظنا به والعمل امر من جهته ابتم
وذلك واضح الثالث في الظن التقليدي ويرواله ايضا بالشك يعلم حكمه مما مر ان الشك بعد وقوع العمل لا عبرة به سيما وان
التقليد لابد وصدار الظن بالواقع بل هو تعبدي لا ينافي الشك اذ ليس الغرض الشك في وقوع التقليد بل المراد الشك في
كون الفتوى مطابقا للواقع او لا وان كان بالظن لا بمعنى الظن ببطلان التقليد بل بمعنى الظن ببطلان الحكم المقلد فيه بقرينة من
خارج او بعدول المجتهد فان المقلد ايضا يتبعه في ذلك ويظن ببطلان ما مضى والحكم فيه ايضا كعدول المجتهد والحق عدم لزوم
القضاء والبيان مما مر الرابع في الظن الخارجي عن الطريقين بعد التنبه وانكشاف كون ما فعله مخالفا للواقع اما بالقطع او
بالظن الاجتهادي كما لو بلغ مرتبة الاجتهاد او بالتقليد لمجتهد بمعنى انه بعد حصول احد الطرق المعتبرة حصل العلم او الظن
المعتبر بمخالفة ما فعله للواقع والحق لزوم القضاء لجميع ما ذكرناه في العلم بعد العلم والعلم بعد الظن من بقاء الامر الواقعي واجزاء
ما فعله بحسبه وارتفاع لزوم تكليف ما لا يطاق مما ذكرناه وصدق الفوات عرفا نعم قد يقال انه لو حصل العلم بالخلاف يتجه هذا الكلام
كما في نظايره السابقة واما لو حصل ظن اجتهادي او تقليدي بالخلاف فلا وجه لوجوب القضاء اذ لم يعلم مخالفة ما فعله للواقع والشك
غير نافع والظن كالشك في ذلك لاحتمال المخالفة فيهما معا فيكون كالظن بعد الظن وقد ذكرت عدم لزوم القضاء ولكن نقول
ان الواقع بالنسبة الى غير المقلد والمجتهد انما هو واحد مما ادى هو في الواقع مكلف بها وافق راي المجتهد سواء كان نفسه او غيره فاذا
علم مخالفته لراي المجتهد فقد علم مخالفته للواقع لان الواقع بالنسبة اليه ذلك اذ هو مكلف بموافقة راي المجتهد فمتى ما
انكشف انه لم يات به فقد بقي ذلك الخطاب في ذمته وبعبارة اخرى ان المجتهد والمقلد له واقع واقعي وواقع اضطراري هو ما فهمه
بالاجتهاد او التقليد وهو الذي نسميه بالظاهري العقلي وليس هناك شيء فاذا انكشف خلاف الواقعي الاولي ثبت ذلك الامر في
ذمته فلزمه الاتيان واما الخارج عنهما فله اوامر ثلث حلفا انهم بمطابقة ابائه ونحوه فيلزمه الاتيان به مع انه كان مكلفا بمطابقة
راي المجتهد فاذا انكشف مخالفته للواقع بمعنى راي المجتهد فقد بقي هذا الخطاب في ذمته لزم عليه الاتيان به لانه فرض نفسه فما
عنه نعم لو اتى بمقتضى التقليد والاجتهاد وقضاء ثم انكشف انه مخالف لاصل الواقع ايضا لزم القضاء ثانيا والسر في كل ذلك ان المعتبر
في لزوم القضاء وجوب تكليف في الواقع على غير ما فعله بمقتضى اعتقاده فان ما فعله لا يجزي الا عما اعتقده ماموراً به واما الامر الواقعي
فيبقى بعد حصول العلم الى ان يمتثل به ومن هنا يعلم ان الاجتهاد والتقليد وان كان بالنسبة الى ما فعله واقعيا لكن الواقع
الاولي الاختياري ايضا ثابت بالنسبة اليه فلو وجد ما فعله مخالفا لراي المجتهد وجب القضاء على مقتضى رايه فاذا اتى به كان ينبغي
مظنون المطابقة للواقع فاذا انكشف خطا المجتهد قطعا وجب القضاء ايضا كما ذكرناه في المقلد فان هذا العامي بعد العمل يقول
المجتهد يصير كالمقلد ويقدر حكمه ومن ذلك ظهر انه لو وجد ما فعله اولا باعتقاده مطابقا للواقع قطعا ووجد فتوى الفقيه
مخالفا للواقع ليس عليه قضاء اصلا لان المعتبر انما هو مطابقة اصل الواقع ومطابقة راي المجتهد انما عبرت من جهة انه طريق
الواقع فاذا علم فلا حاجة الى راي المجتهد وذلك واضح مما قررناه القسم الرابع هو الاتي مطابقا للواقع مع عدم اعتقاده المطابقة
كما لو كان شاكا في ان السورة جزء ام لا فاتى بها فطابقت الواقع ونظاير ذلك وبالجملة كان غير معتقد بان ما اتى به مطابق للواقع
فاتى به فصادف الواقع وقد يتوهم ان هذا القسم غير معقول لانه متى لم يكن معتقدا بالمطابقة فلا يتعقل منه قصد التقرب فلا
يكون مطابقا قطعا لانه يكون بدون نية التقرب لكن يمكن ان يقال انه يحتمل ان يعتقد لزوم الاتيان بما لم يعتقد انه مطابق
للواقع بمعنى انه مع كونه لا يدري مطابقته للامر الواقعي اعتقد انه لابد من اتيانه كذلك فاتى بقصد التقرب والحق ان هذا الفرض لو
تحقق يرجع الى من اعتقد ان هذا ماموراً به وان كان شاكا في كونه واقعيا او ظانا بعدم كونه واقعيا فيكون قد اتى
بالمامور به على حسب اعتقاده والتكليف بالواقع ايضا معلق بالعلم فهذا يجزي بحسبه بعد العلم بالواقع ان وجده مطابقا

بالواقع تكليفا معلقا بالعلم وقد حصل فان كان الوقت باقيا فهو ممكن فيأتي به وان كان خارجا فقد فات عنه ما هو المطلوب
الواقعي فيجب القضاء ولتفصيل الكلام في اثبات التكليف بالواقع وعدم ما نعيته الجهل والاضطرار عنه محل اخر والغرض الاشارة
الى المدرك اجمالا فما اتى به عالما بانه المامور به شيء وما هو في الواقع شيء اخر ولا مانع من اجتماعهما بامرين واما القول بتساوي
احتمال الخطا في المقامين فنقول المفروض حصول القطع في نظر المكلف بخطائه في الاول ولا يحتمل الخلاف بالنظر الى الثاني والا لم
يكن علما في نظره اذ احتمال الجهل المركب يمنع من كون الاعتقاد علما في خصوص الواقعة والعبرة انما هو نظر المكلف نفسه ومجرد
احتمال الخطا في العلم والقطع مطلقا في نظرنا لا ينفع في ذلك وبالجملة فالمكلف القاطع بمخالفة عمله السابق للواقع قاطع بفوت
الواقع عنه فليشمله عموم ادلة القوات على حسب ما نبه عليه وهو الحجة واحتمال الخطائية في هذا القطع ايضا انما هو في نظرنا لا في نظره
وهو لا مدخل له في تكليفه انه هو مكلف بالقضاء متى ما علم الفوت فان قلت دليل القضاء انما قضى بوجوبه مع الفوت الواقعي
كما هو ظاهر اللفظ وهو غير ثابت لاحتمال مطابقة ما اتى به اولا الواقع لتساوي العلمين بالنسبة الى احتمال الخطا قلت ليس المراد
في معرفة الفوت الواقعي نظر الفقيه والمفتي وبعبارة اخرى لا يشترط في الفتوى بالقضاء كون المفتي عالما بان هذا المكلف فات عنه
العمل واقعا وانما هو راجع الى نفس المكلف وهو في الفرض عالم بانه فات عنه الواقع فيحكم عليه بوجوب القضاء لانه يعلم الفوات وان كنا
نحن لا نعلم لان العلمين المتعاقبين على ذلك المكلف ليس احتمال الخطا في الاول اولى من احتماله في الثاني وذلك واضح
مضافا الى ان صدق دليل الفوات يغني عن ذلك كله وهو معلوم من العرف فانهم لا يعدون جهل المكلف واعتقاده الخلاف
مانعا من صدق الفوت بالنظر الى المطلوب الواقعي مع انهم ايضا لا يقولون بالتكليف المنجز حال الجهل لانه مما لا يطاق الثاني الظن
الاجتهادي ازال العلم المجتهد وهو وان كان بطريق الشك فحكمه كما مر من عدم العبرة بالنسبة الى ما مضى وان كان يجب تحصيل
الاعتقاد بالنسبة الى الاتي وان كان بطريق الظن الاجتهادي وهو المسمى بالعدول عن الراي فهل يجب عليه قضاء ما سبق ام لا
وجهان احدهما الوجوب لان الظن السابق كان حجة في الظاهر ما لم ينكشف خلافه فاذا تبين ان الواقع خلافه حصل الاعتقاد
بعدم الاتيان بالواقع وما اتى به يجزي على حسب اعتقاده والواقع فائت كما قررناه سابقا فيجب القضاء ولا وجه لنظير الكلام السابق
هنا من انه لم يكن مكلفا بالواقع الا انه مما لا يطاق وما كان مكلفا به فقد اتى به اذ قد عرفت طريق دفعه مما اشرنا اليه وثانيهما
العدم لعدم التكليف بالواقع بل لان الظن السابق كان طريقا اليه وقد عمل بمقتضاه ولم ينكشف كونه على خلاف الواقع حتى
يعلم صدق دليل الفوات لان الثاني ايضا ظن وهو محتمل الخلاف فيحتمل في حال الظن الثاني ايضا كون الظن الاول مطابقا للواقع
ولا يقطع بالفوات والشارع اناط القضاء بالفوات النفس الامري وطريقه العلم وليس الظن بالفوات حجة في ذلك فلا يعلم
من ذلك انه فائت حتى يجب القضاء ولاحتمال الخطا في الظن الثاني ايضا كالظن الاول فان قلت لسبة الظنين الاجتهاديين
المتعاقبين كالقطعيين فكما حكمت في القطع بخلاف القطع بلزوم القضاء فلم لم تحكم في الظن بخلاف الظن قلت الفرق ان
طريان الظن لا يوجب القطع بخطا الظن السابق حتى يعلم الفوات فيجب القضاء بخلاف العلم بعد العلم فانه موجب للقطع بخلاف
الواقع فتدبر فان قلت ظن المجتهد بعد قيام الدليل على حجيته قطعي شرعا فيكون كالقطعيين لوجد ابين قلنا نعم ولكن
بالنسبة الى لزوم العمل على طبقه لا في جميع ما له تعلق بلفظ العلم وقد عرفت ان طريق معرفة الفوات الواقعي انما هو العلم وكون
الظن الثاني بمنزلة العلم في لزوم العمل به بعد ذلك لا يوجب كون فوات الواقع فيما مضى مقطوعا اذ الظن معتبر بالنسبة الى ما يعمل
ولا ربط له بما قبله وهو ايضا كان كالثاني في ظن معتبر والعمل بالامرين التعبديين لا مانع منه بخلاف القطع فانه موجب للعلم بخلاف
احدهما للواقع فيتبصر مضافا الى ان عمدة لزوم القضاء بالعمل مما قد انعقد عليه الاجماع وان كان بطريق القطع كما لو
قطع بفساد ما ظنه سابقا بالاجتهاد الظني من اجماع او وصول خبر متواتر او محفوف بقراين فالاقوى لزوم القضاء ونعلم

جتم

فقد اجزا عنه ايضا ولا قضا عليه للاتيان بمقتضاه وعدم فوات شيء عنه واحتمال ان يقال ان الاتيان بالواقع لا بد ان
يكون باعتقاد انه واقع مامور به وان كان ظنيا وانما الاتيان بشيء باعتقاد انه مامور به بنفسه ان علم بكونه واقعيا او مشكوكا في
الواقعية فكونه مجزيا عن الواقع على فرض المطابقة ممنوع مدفوع بمنع شرطية اعتقاد الواقعية وانما اللازم الاتيان بالمامور
به على ما هو عليه في الواقع مع قصد التقرب وهو حاصل واما كونه باعتقاد المطابقة او غير ذلك فلم يقم دليل على شرطيته
وليس ذلك الا كالاجتهاد والتقليد المجعولين لتبين طريقا الى الواقع فمتى صادفه العمل سقط اعتبارهما ثم انه لا فرق فيما ذكرنا من حكم
الجاهل بين ان يكون جهلا ابتداء غير مسبوق بطريق معتبر او كان نسيانا بان كان مجتهدا اولا او مقلدا ثم عرض له
النسيان عن تلك الاحكام وزعم ان ما اتى به هو الحكم او خطا في معرفة الحكم ابتداء او غفلة عنهما اولا فان ذلك كله داخل
تحت الاقسام السابقة فما حكمنا بانه صحيح مسقط للقضا يجري في هذه ايضا وما حكمنا فيه بلزوم القضا نحكم فيها ايضا
كذلك والكلام تذنيبه هذا الذي ذكرناه كلها انما هي بناء على ما قررناه من عدم تبعية الاحكام للعلم والجهل بل كونها واقعية
مشروطة بالعلم كما عرفت وقد يتفق في بعض الاحكام الشرعية دليل دال على كونها منوطة بالعلم بمعنى كون واقعها كذلك كما
قد اتفق في مسئلة الجهر والاخفات والقصر والاتمام ولهذا يقولون بان الجاهل فيهما معذور ولو اتى بخلاف ما هو الواقع
ولعل السر في ذلك قيام دليل وجوبهما انما هو على العالم دون الجاهل فالعلم والجهل فيهما متنوعان للمكلف كاصل السفر والحضر
ووجدان الماء وفقدانه ونظائرهما من الاحوال الطارية الموجبة لتغير الموضوع المغير للحكم وليس في غيرهما العلم والجهل منوعا
لاطلاق الادلة وليس معنى المعذورية فيهما كون الواقع هو الوجوب على الجاهل ايضا لكنه سقط الاعادة والقضا لطفا من
الشارع وتخفيفا منه وان كان الفرق بين هذين مما لا ثمرة يعتد بها وبالجملة الاوفق بالقواعد كون واقعهما كذلك فمن كان
جاهلا بالجهر لا يجب عليه واقعا كالعاجز فتبصر وانت بعد الاحاطة بالضابط الذي ذكرناه تقدر على استنباط الفروع في كل
من اخل بشرط من العبادة او جزء منها او شرط جزء او جزء شرط او شرط شرط او جزء جزء جاهلا بالحكم او ناسيا او خاطئا او غافلا
فتبين خلافه علما او ظنا او شك في مطابقته فلا حاجة الى ذكر الامثلة فعليك بالتتبع المقام الثاني في حقيقة الموضوع
فنقول اما ان ياتي بالعبادة بشرائطها واجزائها بحيث يكون الموضوعات المعتبرة فيها شرطا او جزءا او مانعا او سببا مطابقة
للواقع مفهوما ومصداقا مع اعتقاده بالمطابقة فهذا الكلام في صحته للاتيان بالعبادة على ما هو عليه ولو انتفى اعتقاد
المطابقة كالمتوضي مع الشك في اطلاق الماء والمصلي في ثوب يشك في انه من جنس ما يصلي فيه ام لا ونظائر ذلك فان كان بحيث
يتاتى منه قصد التقرب لا يبعد الحكم بانه مامور به ام لا فصحة فاسدة ولو اجتمع معه نية التقرب كمن علم لزوم الاتيان بما هو كذلك
فهو يصير كمن اعتقد المطابقة فان وافق الواقع فقد اجزا عن المامور به لانه اتى به على وجهه وان خالف الواقع فيهما هو
ان المخالفة اما ان يكون خطا او جهلا بالمعنى الاعم شاملا للنسيان والغفلة وعلى التقديرين اما في اصل العبادة او في جزئه
او شرطه وعلى التقادير اما ان يكون في مفهوم الموضوع واما ان يكون في مصداقه احدها ان يكون الخطا في موضوع
اصل العبادة بحسب المفهوم كما لو ظن ان الوضوء عبارة عن غسل تمام البدن والصلوة عبارة عن اعطاء مد من الطعام او الحج عبارة
عن الامساك ثلثة ايام ونحو ذلك فاتى به على حسب ما فهمه او كان ناذرا عبادة واعتقد انه الصدقة فتبين انه كان صوما وفي هذا
القسم ان ظهر خطاؤه والوقت باق فلا كلام في لزوم الاعادة لانه غير ممتثل للمامور به وما اتى به انما هو توهم امر لا امر حقيقة ولا اجزاء
فيه لا يجب ترتب الثواب عليه وينبغي اطلاق ادلة تلك العبادات شاملا له اذ معنى قوله حج او توضأ او تصدق واتيان ما هو معناها
واقعا سوى الاتيان بما اعتقد انه هو فلم يكن ممتثلا ولم يات بشيء اصلا وذلك واضح واحتمال ان المراد الاتيان بما علم المكلف كونه
كذلك وهذا انما يتاتى على تقدير اشتراط العلم في التكليف ليس معناه كونه قيدا للمامور به بل المامور به هو الواقعي منه ما حصل العلم به

فان

فاذا حصل وهو غير ات به لزم اتيانه وان تبين في خارج الوقت فما لم يثبت من الشرع له قضا او فات لا اصل على انه بامر جديد
ومتى ما ثبت له قضا بالفوات يجب في هذا الفرض عليه القضا لانه فات عنه المامور به الواقعي وذلك واضح وثانيها الخطا في
مصداق العبادة كما انه كان يدري ان الغسل غسل البدن فغسل بعضا وظن انه غسل كله او كان يعرف معنى صلوة العيد في
صلوة جعفر وظن انه صلى عيدا ونحو ذلك من اعتقاده ما هو ليس من افراد المامور به فردا وحكمه كما مر في الصورة الاولى
والبيان البيان وثالثها ورابعها الجهل والنسيان او الغفلة عن مفهوم العبادة او عن مصداقها فاتى بشيء اخر مكانها
لغفلة عن اصل المراد او فردية ما اتى به عن المامور به وحكمهما كصورة الخطا من دون فرق والفرق بين الخطا وغيره اعتبار اعتقاد
المخالف في الخطا دون الباقي وخامسها الخطا في مفهوم الجزء كمن ظن كون معنى السورة اعم من الاية والركوع مطلق الانحناء وظن
ان معنى رمي الجمار اعم من الوضع ونحو ذلك فان ظهر خطاؤه والوقت باق لزمه الاتيان لانه غير ات بالمامور به وما اتى به غير مجز
الا عن امره الثانوي دون الواقعي وكذا لو ظهر خطاؤه بعد الوقت فيما ثبت له قضا بالفوات لان العبادة الواقعية فاتت عنه فلزم
التدارك ومثل ذلك الجهل والنسيان والغفلة وسادسها الخطا في موضوع الجزء بمعنى مصداقه كمن اعتقد سورة القدر انه
فاتحة الكتاب او اعتقد ان الركوع قد تحقق بهذا الانحناء مع انه كان يعرف حد انحناء الركوع فزعم حصوله او وقف بغير عرفات
بزعم انه وقوف عرفات او قرء واحدة من سور العزائم في الصلوة بزعم انها ليست من العزائم وامثال ذلك فالذي يقوى في النظر
عدم وجوب الاتيان ثانيا العدم تعدد الامر بل لا امر الا هو واحد بالاتيان بالعبادة مع العلم بانها مامور بها وقد اتى بها
كذلك وليس وراء هذا امر وهذا بخلاف الاشتباه في مفهوم الجزء كما مر الى ذلك قد اشتبه في فهم المراد وزعم المامور به شيئا
اخر فاتى به فبقي اصل الامر فهناك امران اخرى لما اتى به والمجزي الثاني من الاول بخلاف المقام فان المامور به واحد وهو لذي
فهمه من الخطاب لكن معرفة مصاديقه محول على نظر المكلف فكل ما اعتقد انه هو ذلك ياتي به وهذا هو امتثال لهذا
الامر وهو مقيد في موضوعاته الخارجية بالعلم فيصير المعنى ائت بكذا بكذا الذي علمت انه كذا قد اتيت به وليس اصل التكليف
بالماهية المعلومة حتى يجري هذا الكلام في شبهة المفهوم ايضا فتدبر ولا فرق بين ظهور الخطا في الوقت او في خارجه الا ان يقوم
دليل في مورد خاص على ذلك مع احتمال القول بلزوم الاتيان ثانيا مطلقا وسابعها الاتيان بغير مصداق الجزء غفلة
او نسيانا او جهلا ويجب الاتيان ثانيا في الوقت وخارجه لبقاء الامر وشمول اطلاقه وما اتى به ليس امتثالا لذلك
الامر وانما هو توهم خطاب لعدم اعتقاده بذلك المصداق بالمامور به وثامنها الخطا في مفهوم الشرط كالخطا في معنى العرف
او العدالة في الجماعة او في معنى ستر العورة او في معنى الاطلاق والاضافة في الماء او في كيفية التطهير ونظائر ذلك مما لا يحصى فان
فان ظهر الخطا في الوقت فالاقوى لزوم الاعادة وفي الخارج الاقوى لزوم القضا لان ذلك يرجع الى معرفة معنى الخطاب
ومعرفة شرطية شيء اخر غير ما فهمه او لا فيكون الخطاب خطابين وبعبارة اخرى الخطا في مفهوم الجزء والشرط يرجع الى
الخطا في حكم وقد مر ان مع العلم بالخطا يجب عليه الاعادة والقضا الا لاخطاء الخطا الاول ويقيد التالي بما دام البقاء على
هذا الاعتقاد لانه اضطراري عقلي وتاسعها النسيان عن مفهوم الشرط او الغفلة عنه او الجهل به وحكمه كالخطا بل اولى
وعاشرها الخطا في مصداق الشرط كمن علم ارتفاع الحمرة فصلى او كون ثوبه غير حرير او منطهر طاهرا او كون مكانه
مباحا او طاهرا او كون وجهه الى القبلة ونظائر ذلك مما لا يحصى من الشبهة في مصداق الشرائط الذي يرجع في ذلك ايضا في
النظر عدم لزوم الاتيان ثانيا لعين ما ذكرناه في الخطا في مصداق الجزء فتدبر جدا الا ان يقوم دليل من خارج على
الاعادة او القضا وبالجملة السر في هذين المقامين في عدم اللزوم ثانيا عدم تعدد الامر بل كون الامر واحدا متعلقا بما
عرفها المكلف لكن حيث ان الشرائط والاجزاء ليس بيانها في موضوعها من الشارع وانما معرفتها وطبقها المكلف و

التكليف بها الا بطاق غير جائز فيصير المعنى انت بهذا المامور به الذي عرفت ماهيته وشرائطه واجزائه على نحو تعتقد انها حصلت في
الخارج والغرض ان المكلف اتى بها كذلك وان خطأ اعتقاده لحصول ولبس وراء هذا خطاب حتى لا يكون هذا مجزيا عن ذلك
فتبصر فان المقام لا يخلو عن غلاق تام ومن كثرة الاستعمال في النحو يرضاف على الخيال **عنوان** ابطال العمل حرام الا ما خرج
بالدليل والوجه في ذلك عموم قوله تعالى ولا تبطلوا اعمالكم فان الجمع المضاف مفيد للعموم عند عدم العهد والنهي ظاهر في التحريم
لا يقال انها عامة شاملة لكل الاعمال مع ان اكثرها جائز الابطال بالاجماع فيلزم من ذلك تخصيص الاكثر فلا بد من حمل النهي على
الكراهة او ارادة اعمال معينة معهودة او كون المراد الابطال بالشرك او الربا ونحو ذلك لانا نقول تخصيص الاكثر جاز ارتكاب
هذا المجاز اولى من غيره مع ان غير العبادات وان كان يصدق عليه انه عمل لكن المنساق من ظاهر الاية ارادة العبادات فلا يعم غيرها
تخصيصا للعموم في مورده كما لا يخفى ولا نسلم كون اكثر العبادات جائز القطع سيما اذا لوحظ العموم افراديا لا انواعيا فان
افراد الصلوة الواجبة والحج ونحو ذلك من العبادات التي لا يجوز قطعها كثيرة جدا بل لو جعل العموم نوعيا ايضا فان انواع ما
لا يجوز قطعه زيد من غيره واكثر ما يتخيل جواز قطعه كالوضوء والغسل ونحو ذلك مشكوك لا نسلم جواز القطع فيه وما يتخيل
من القطع في المستحبات كالاذكار والادعية وقراءة القران والزيارات ونحو ذلك فنجيب عنها بان المراد عدم ابطال ما هو عمل واحد
فان الابطال انما هو في الواحد وهذه كلها نقول ان اجزائها ليست بارتباطية وانما هي مستقلة وان كان المجموع المركب ايضا عبادة
فليس ذلك قطعا وانما هو اقتصار على بعض الافراد ولو فرض كون واحد منها ارتباطيا منعنا من قطعه وابطاله الا ما دل عليه
الدليل فان قلت قد ورد المنع عن الابطال بالربا والمنة والاذى وغير ذلك فيكون قرينة على كون المراد هنا ايضا ذلك لا مطلق الابطال
فيحمل الابطال بالشرك والارتداد والعجب ونحو ذلك قلت اولا فان الاية مطلقة وورود القيد في مقام اخر لا يوجب تقييد الاطلاق
المنع عن الابطال هنا وثانيا ان هذا حمل للاية الشريفة على ما لا يقول به الامامية فان الاحباط بمعنى ان يكون المعصية كالمن و
الاذى وغير ذلك اذا لحقت على العمل مبطلا له لا يقول به اصحابنا اذ الاحباط له معان ثلثة احدها ما ذكرناه وهو لا نقول به وثانيها
طرح العمل الصالح في مقابل السيئة بمعنى عدم احتسابها وكتابتها شيئا فقد يكون للرجل الف حسنة والف سيئة فيطرحها
فيبقى بلا عمل مطلقا او يزيد احدهما فيؤخذ الزائد ان خيرا فخير وان شرا فشر وهذا ايضا لا نقول به بل لا بد من مكافات الاعمال
شرها بالعقاب وخيرها بالثواب في طرح كل في قبال الاخر وفرضه بلا عمل بحيث لا يكون عليه ثواب ولا عقاب وثالثها حبط السيئات
بالحسنات بمعنى العفو عنها او تبديلها حسنات كما دل عليه الكتاب المجيد وهو الذي نقول به واما العمل الصالح فلا حبط له
على مقتضى قواعد الامامية ولتحقيق المقام محل اخر فحمل الاية على الاحباط لا وجه له وليس ذلك في الحقيقة ابطالا ايضا واللازم
القضاء والاداء ثانيا في المايات وغيرها بلحوق المنة او الاذية او الارتداد مع ان اصحابنا مطبقون على خلافه كما لا يخفى على من
له اطلاع بالفقه فان قلت ابطال العمل فرع تحققه والقطع في الاثناء ليس ابطالا وانما هو لجز العمل فلا دلالة فيه على مطلوبك
قلت ابطال العمل عرفا يصدق على ذلك بل ليس معنى الابطال الا عدم الاتمام مضافا الى ان البطلان عدم ترتب الثمرة والفعل بعد
تمامه على وجه يترتب عليه الثمرة ليس ذلك بيد قدرة المكلف وليس ابطال المكلف الا منعه عن تمامه حتى يلحقه الثمرة ويكمل
فلا شبهة في صدق الابطال على القطع في الاثناء ويمكن ان يستدل في هذا المقام بعموم ما دل على لزوم الوفاء بالعهد كقوله تعالى واوفوا
بعهدي اوف بعهدكم بتقريب ان نية العبادة عهد مع الله تعالى في اتيانها عرفا فيشمله العموم وجعل ان المعتبر في العهد انما هو ما كان هو
اخص من الوعد ولذا لا نقول بوجوب الاتيان بكل خير منوي لكن بعد الشروع فيه يصير عهدا مؤكدا فيشمله الاية وبعموم ما دل على الذم
لمخالفة الوعد والعهد وان من خالف عهده فهو منافق مع ما دل على ذم النفاق واهله مثل قوله تعالى الذين ينقضون عهد الله
من بعد ميثاقه الاية ونظائر ذلك فتامل وفي دلالة اية الابطال وينبغي بها كلمات تركناها اشتغالا بالاهم واتكالا على وضوحها

مما اشرنا اليه وحيث بنينا على عدم جواز الابطال بمقتضى القاعدة فنقول لا ريب ان الاعذار المسوغة لقطع الصلوة الواجبة
كما وردت في الروايات من متابعة الغريم او حفظ المال او غير ذلك مسوغة في سائر العبادات ايضا بالاولوية لان الصلوة اهم العبادات
فمتى جاز فيها جاز في غيرها وما عدا من الاعذار الدليل على كونها مسوغا وكلما شك من الاعمال في جواز قطعه لعدم وضوح
دليل على جوازه غير جائز القطع والافساد وكل عذر شك في كونه مسوغا فالاصل عدمه **عنوان** الكلام في ان اهانة
ما هو المحترم شرعا والاستخفاف به حرام وقد دل على ذلك العقل فان العبد يستحق بالاستخفاف بما هو محترم عند مولاه الذم
والعقاب ويحكم عقله بان ذلك مبغوض عند مولاه وكذلك النقل مما دل على المنع من استخفاف المؤمن او النبي او القران ونحو ذلك
من الكتاب والسنة وقد انعقد على ذلك الاجماع بل يمكن دعوى الضرورة ايضا عليه فانه شيء يعرفه الصبيان والنساء فضلا عن
الاعلام وعلى هذا يتفرع فروع كثيرة من حرمة تلويث المساجد والمشاهد المشرفة وقبور الاولياء والعلماء وحرمة الاستهزاء
بهم والتخفيف عليهم والقاء النجاسة على القران او القائه فيها وكذلك التربة الحسينية وانواع الماكولات المحترمة ونظائر ذلك
كثيرة والمدار في الاهانة على امرين احدهما الاعراض بالقلب وعدم اعتنائه وصدور الفعل المنافي للتعظيم بذلك القصد وهذا
يسمى اهانة ويعد تخفيفا سواء كان ذلك الفعل الصادر او الترك يعد اهانة بنفسه من دون حاجة الى النية كالافعال الشنيعة
عند العامة الواقعة في مقام الاهانة كالقاء المصحف على النجاسة او القاء النجاسة على الضرائح والمساجد فان هذا الفعل يعد اهانة
وان لم يكن فاعله قاصدا للاهانة لتمحضه في ذلك عرفا او يكون مشتركا قابلا لان يكون اهانة او غيره او تعظيما كالاستدبار
لضريح الامام او مد الرجل الى القران فانه يمكن كونه لعادة او لغرض اخر او استعجال ويمكن كونه للاهانة فان النية للاهانة
والاعراض يجعله اهانة كما هو فاعل المشترك او يكون مما ظاهره التعظيم كالمدح فان ظاهره التعظيم لكن النية للتخفيف يجعل
ذلك استهزاء وتهكما محرما وثانيهما كون الفعل متمحضا في الاهانة بحيث لا يحتمل فيه غيرها عرفا وعادة كما مثلنا به سابقا فانه
وان عري عن النية لكنه محرم لانه استخفاف واهانة وكل ما كان ظاهره الاستخفاف وان احتمل فيه شيء اخر فانه ايضا محرم ما
لم يعلم فيه نية اخرى مخرجة له عن كونه اهانة فان الظواهر معتبرة لا تغير ظاهرها بالنية فان من يستدبر ظهره او اليه مستدبرا
بالضريح للامام ظاهر في الاهانة لو خلي ونفسها ولكن لو قصد به الاستشفاء ونحوه خرج عن ذلك بل يعد تعظيما وكذلك
وضع شيء من تربة الحسين عم في الدبر فانه اهانة بحسب الظاهر لكن لو قصد به الشفاء لا يعد اهانة ونظائر ذلك كثيرة ومن هنا علم
ان النية تغير حكم الظواهر وتبدلها عن مقتضاها ولكن لو جرد عن نية تعظيم او اهانة فالمتبع الظاهر فيكون محرما وانما البحث في وجوب
التعظيم وعدمه فنقول ان قلنا بانه لا واسطة بين التعظيم والاهانة بمعنى ان ترك التعظيم اهانة فيكون التعظيم واجبا
وتركه حراما وبيانه بان يقال ان ما شانه التعظيم لو ترك ذلك بالنسبة اليه فيعد تخفيفا عرفا اذ ليس الاهانة والتخفيف الا تنزيل ذلك
الشيء عن مرتبته وعدم ملاحظة شانه وتنزيله عن مرتبته فان المؤمن العارف شانه اذا ورد مجلسا ان يقام له ويجعل له ما يناسبه
من المكان فاذا ترك ذلك له فهو اهانة بالنسبة اليه وتخفيف فيكون محرما والحق ان ترك التعظيم اعم من الاهانة اذ قد يكون بعض
افراد التعظيم لو ترك لا يعد اهانة وان كان فعله تعظيما فينبغي ان يقال ان التعظيم قسمان احدهما ما يراعى مرتبة الشيء والسلوك
معه على مقتضى شانه ومرتبته عرفا وعادة او شرعا وترك هذا يسمى اهانة وهي محرمة وثانيهما ما يكون زائدا على ذلك فانه
امر مطلوب فانه لو جاء عالم فالقيام له وجعل مكان لا يليق حفظ لمرتبته واما تقبيل يده والقعود عنده في غاية التادب والكلام
معه في غاية الحياء ومشايعته وقت الذهاب خصوصا بعض النعال فانه زيادة تعظيم لو ترك لا يسمى اهانة فهذا القسم من التعظيم
لا يمكن القول بوجوبه باستلزام تركه الاهانة لما قد عرفت انه لا يعد تركه اهانة الا ان يقوم دليل على وجوب التعظيم وقد
استدل على ذلك بقوله تعالى ومن يعظم شعائر الله فانها من تقوى القلوب والكلام في كيفية دلالته وما ذكر فيه اللغويون والمفسرون

طويل لا حاجة إلى ذكره ونذكر ما هو المحتاج إليه في ضمن الرد والبحث فنقول قد أورد على الاستدلال بوجوه أحدها أن الظاهر مما
ذكره أهل اللغة والتفسير أن الشعائر محتملة لمعان وبعد أحدها أن يراد علامات دين الله وطاعته عموما فيشمل سائر
المحرمات وهذا على كونه جمع الشعار وهو العلامة والإضافة إلى الله يكتفي فيها بأدنى مناسبة وثانيها أن يراد به البدن
خاصة وثالثها أن يراد مناسك الحج وأعماله جميعا ورابعها أن يراد به مواضع مناسكه ومعالمه والذي يمكن الاستدلال
به على المدعى إنما هو المعنى الأول وهو أبعد المعاني لأن الآية الشريفة إنما هي في مقام بيان البدن كما هو الظاهر من صدرها و
كذا ذيلها فإنه قال بعد ذلك لكم فيها منافع إلى أجل مسمى والمراد منافع البدن من لبن وركوب ونحو ذلك إلى أن ينحر وكذا
قوله ثم محلها إلى البيت العتيق أي محل الشعائر المراد به البدن هو الكعبة أو ما يليها من الأماكن كمنى مضافا إلى تصريح صاحب
القاموس والصحاح وابن الأثير إلى أن الشعيرة البدنة والجمع شعائر وما عن ابن عباس أن الشعائر جمع شعيرة وهي البدن إذا أشعرت
وشق سنامها عن الجانب الأيمن ليعلم أنها هدي وتعظيمها طلب الأسمن والأعظم وكذا ذكره جماعة من المفسرين مع ما في الروايات
من تفسيرها بالبدن والتعظيم برعاية السمن وعظم الجثة والمنافع بالركوب من غير عنف واللبن فالحمل على عموم معنى علائم
دين الله مخالف للظاهر والجواب عن ذلك بأن المفسرين ذكروا أيضا معنى العلائم وإرادة تعظيم معالم دين الله في حج أو غيره وذكروا
كون المنافع في الأجر والثواب إلى القيامة وكون البيت العتيق الجنة أو البيت المعمور أو يراد رب البيت العتيق على حذف مضاف
كما ذكر ذلك البيضاوي والطبرسي والكاشاني وغيرهم فهذه الأمور لا ينافي ذلك مضافا إلى أن قوله تعالى والبدن جعلناها لكم من
شعائر الله دال على أن المراد بالشعائر جميع المعالم لا نفس البدن لأن كلمة من ظاهرة في التبعيض مع أن ظاهر الآية مطلوبية التعظيم
للشعائر من كل حد مع أنه جمع مضاف ولا يراد من المحرم الواحد إلا بدنة واحدة غالبا وهذا يدل على كون المراد جميع المعالم
لا خصوص البدن وبعبارة أخرى يكون هذه الآية بمنزلة كبرى كلية تثبت بها مطلوبية تعظيم البدن أيضا فإذا انتفى احتمال الاختصاص
بالبدن فلا وجه لتخصيصه بمناسك الحج أو محال أعماله لكونهما أيضا مخالفين لصدر الآية وذيلها فالحمل على العموم وكون الشعائر
بمعنى العلامة أولى وأوفق معنى ولفظا فتدبر وبالجملة لا إجمال في ظاهر الآية بحيث يسقطها عن الاستناد إلا عند التأمل
الصحيح ورواية عمار الآتية أيضا لا دلالة فيها على أن المراد منها خصوص البدن من الشعائر بل يدل على أنه كما في الآية الأخرى وثانيها
أن الآية على فرض ثبوت العموم في الشعائر لا يثبت الوجوب بل ظاهرها أن تعظيمها من تقوى القلوب وأين ذلك من الوجوب
والجواب عنه بأن ذلك إذا علم أنه من التقوى فيمكن إثبات الوجوب بأحد أمرين أحدهما أن التقوى إنما هو الحذر عن أمر مخوف
فعلم من ذلك أن هناك شيئا يخاف منه فينبغي الحذر عنه بتعظيم الشعائر وكلما هو كذلك فهو واجب لا خوف في مخالفة
المستحب حتى يحذر عنه فكونه من التقوى والحذر أمارة العقاب على تركه وثانيهما أن هذه الآية يجعلها صغرى ونثبت وجوب
التقوى بقوله مطلقا بالآيات الكثيرة الآمرة بالتقوى كقوله تعالى وإياي فاتقون وقوله تعالى واتقوا الله إن كنتم مؤمنين و
غير ذلك مما لا يحصى وبما دل على الذم بمخالفة التقوى والعتاب واللوم على غير المتقين في الآيات والروايات فنقول تعظيم الشعائر
من التقوى للآية وكل تقوى واجب للإطلاق بالأوامر فتعظيم الشعائر واجب وهو المطلوب وثالثها أنه على فرض إفادته الوجوب
لا يفيد الوجوب مطلق التعظيم لجميع أفراده والذي ينفع في مقام الاستدلال إنما هو إثبات العموم والجواب أن ظاهر
الآية كون التعظيم مطلقا من تقوى القلوب أي كل فرد من أفراده فنقول هو من التقوى بالآية وكل تقوى واجب فتعظيمه واجب
إلا في مقام دل الدليل على عدم وجوبه وقد يستدل أيضا بما في الكافي عن ابن عمار قال قال أبو عبد الله عليه السلام إذا رميت
الجمرة فاشتر هديك إن كان من البدن أو من البقرة وإلا فاجعل كبشا سمينا فحلا وإن لم تجد فموجأ من الضأن فإن لم تجد
فما تيسر عليك وعظم شعائر الله فإن ظاهره هو الوجوب والحق أن يقال إن التعظيم الذي له مدخل في حفظ حرمته وذلك

الأمر

الشيء المحترم ولا يبطل في احترامه فهو واجب وتركه محرم والبيت ينصرف إطلاق التعظيم في الآية والرواية وما زاد على ماهية التعظيم فليس
بواجب بل هو أمر راجح بالعقل والنقل وهذا المقدار يكفي في استدلال الأصحاب في خصوص المساجد والمشاهد والتربة وسائر
شعائر العبادة ومواقف الحج واحترام المؤمن والقرآن وكيفية الزيارات وعدم جواز بيع المصحف والمسلم على الكافر ومنه عند
وعدم جواز استئجار الكافر رقبة المسلم أي عينه بخلاف منافعه ونحو ذلك من الفروع المنتشرة ولا يخفى على المتتبع الفقيه أن ما حكموا
بوجوبه إنما هو ذلك القسم من التعظيم وما حكموا بتحريمه إنما هو ترك ذلك القسم وما زاد على ذلك من التعظيمات فجعلوها من المستحبات
كما لا يخفى على من راجع أحكام المسجد والكعبة وكيفية الدخول والخروج فيهما وفي المساجد وهذا هو تحقيق هذا المحل وتنبيه و
من هذه القاعدة فروع لا تخفى

عنوان

الإعانة على الطاعة طاعة لعموم قوله تعالى وتعاونوا على البر والتقوى ويتفرع
على ذلك في المستحبات فروع كثيرة ومن هنا يعلم أن كل عمل مستحب يستحب أن توقف على شخص آخر يستحب لذلك القبول فإرسال الهدية
إلى المؤمن أو بذل الشيء إليه وإضافته ونحو ذلك مستحب وقبوله أيضا مستحب للإعانة نعم لو تعارض المستحبان من الجانبين يجيء الإشكال
كما أنه يستحب للمشتري أن يأخذ ناقصا وللبائع أن يعطي زائدا فعلى هذا إذا بنى البائع أن يعطي الزائد للرجحان يستحب على المشتري
قبوله إعانة ولو بنى المشتري أن يأخذ ناقصا للاستحباب فيستحب للبائع أن يعطي ناقصا للإعانة فيتدافعان فيحتمل تعينه
الحكم للأسبق فكل من أسبق العمل بتكليفه أولا بلسانا أو فعلا سقط الاستحباب عن الآخر ويبقى رجحان الإعانة ويحتمل تساقط
الاستحبابين هنا من أصله لأن رجحان الإعانة تابع لأصل المستحب فلا يوجب سقوط المستحب الأصلي فلا إعانة هنا والأصل هنا
منه إذ لا يمكن الامتثال فيسقط لكن هنا بالخصوص دل الدليل على تقديم قول من بيده الميزان وكذا لو تشاح الأئمة في
الإمامة وكل منهم يريد الفوز بثواب المأمومية يستحب البناء على أنه طلب المأمومية للثواب يستحب له الإعانة للآخر على الطاعة وكذا
لو طلب أحد الإمامة استحب لغيره المأمومية لأنه إعانة على الطاعة ولو طلب أحد المأمومية استحب للآخر الإمامة للإعانة و
مقتضى القواعد أن مع التعارض إن كان هناك ترجيح يقدم الراجح وإن لم يكن فلا يمكن الجمع بين الاستحبابين لعدم إمكان
الامتثال وتعيين أحدهما دون الآخر ترجيح من غير مرجح فالأقوى السقوط مراعى بالإمكان وتظهر الفائدة فيما إذا بنى أحدهما
على ترك المستحب الأصلي عاد على الآخر حكم الاستحباب وجاء على التارك رجحان الإعانة بشرط القصد والنية وذلك واضح والإعانة
على الإثم والظلم حرام لقوله تعالى ولا تعاونوا على الإثم والعدوان ودل عليه الإجماع مضافا إلى العقل المستقل فإن مبغوضية
ذلك مما يدركها العقل ابتداء وإنما البحث في معناها فإن ارتباط أفعال المكلفين بعضهم ببعض مما لا يخفى ووقوع ظلم
الظالمين ومعصية العاصين إنما هو بأسباب وأمور لا تتحقق إلا بأفعال المكلفين ولا وجه لعد كل ما له مدخلية في تحقق
الظلم والإثم إعانة عليه ولا يصدق في العرف أيضا عليه وإلا لزم أن يكون الواجب أيضا معاونا على الإثم والعدوان فإن الآلات و
الأسباب كلها من الله تعالى وليس العبد إلا العزم والقصد والعمل فليس الآن يوكان تهيئة الأسباب والآلات كما هو شغل العباد
ليس إعانة على الظلم في حد ذاته بل هو عمل مباح والظالم هو مكلف بالترك وليس صانع السيف أو باني الدار أو من خاط الثوب
أو من عمل المداد أو من أتى بالقلم من بلاد بعيدة أو من باع النيلم أو من آجر الدار والدابة لشارب الخمر أو من باع إليه العنب أو أعطى
الخشب لمن يعمل صنما أو نظائر ذلك إعانة في حد نفسها والضابط في ذلك أحد أمرين أحدهما القصد والنية فكل من
عمل أو باع أو آجر أو قام أو قعد أو صدر عنه فعل من الأفعال بقصد ترتب ظلم أو معصية عليه بحيث يترتب عليه سواء
شرط ذلك بلسانه أم لا يعد إعانة للإثم ولو كان بواسطة أو وسائط وذلك أمر في العرف واضح فمن بنى لنفسه دكانا بقصد أنه
لو احتاج إلى ذلك الخمارون يؤجره إياهم حتى لا يكون سببا لتعطيل شغلهم كان أصل بنائه إعانة للإثم وإن كان لا ينتهي إلى
المعصية إلا بوسائط وكذا من صير نفسه خادما للسلطان بقصد أنه لو أمره بالظلم يفعله أو بقصد أن يصير سببا لشوكته

وكثرة سواده وقوة امره فهذا اعان على الاثم وان لم يقصد من الخادم فعل يعيذ لك وثانيهما اقرب العمل من الاعانة ويحتمل الدلالة بعد اعانة وان لم يكن قاصدا كما مر نظيره في التعظيم والاهانة وليس كما توهم بعضهم ان الاعانة تابعة للقصد مطلقا نعم يعتبر ذلك في المشتركات وقد يكون العمل بحيث يعد ذلك معاونة للظلم وان لم يكن قاصدا لذلك كما لو كان مثل الوزرا والعمال والكتاب والجنود فان هذه الجماعة وان لم يكونوا قاصدين من زيادتهم وحضورهم الاعانة على المعاصي والظلم لكن هذه الصنعة وهذه المناصب بعد معاونة لقيام الشوكة بهم وكذلك قد يكون ذهاب شخص الى عاص او ظالم يكون سببا لجرأته وشوكته من جهة كون سير اليه سببا لتعظيم وقوة لنفسه عمله فان هذا السير اذا كان بهذه المثابة يصير اعانة على المحرم وان لم يكن بهذا القصد ونحو ذلك المكاتبة الى شخص كذلك كما لا يخفى على المتامل وبالجملة ليس الامر منحصرا بالقصد بل قد يكون نفس ذلك العمل بعد اعانة وان لم يكن فاعله قاصدا لذلك نعم منه ما يكون ظاهرا في كونه اعانة فلو عرض له قصد مغاير كالتماس مظلوم او نحو ذلك يصرفه عن ظاهره ومنه ما يكون متمحضا لا ينفع فيه نية الخلاف فتدبر ثم انه لا فرق في الحال في صدق الاعانة على المعصية ان يكون هذا سببا مستقلا او داعيا الى الفعل او يكون منضما الى شيء اخر كتحصيل مال وحفظ امر بحيث يكون كل منهما سببا مستقلا في ذلك ويكون المجموع المركب سببا فيه بحيث لما انتفى احدهما لم يفعله او يكون الاعانة مقصودة بالذات والمال تابعا او بالعكس فان هذه كلها اعانة محرمة وهل يشترط في تحريمه ترتب المعصية المقصودة عليه فلو نوى الاعانة وفعل فلم يترتب المعصية لعروض مانع عنه كمن اعطى سيفا لقتل مظلوم فلم يقتله الظالم او اجر دار الخمار بهذا القصد فلم يتمكن من جعله فيه لا يعد هذا معصية يحتمل عدم الاشتراط فانه محرم وان لم يترتب عليه لكنه هل تحريمه لانه اعانة او تجري اخر من جهة ان الاعانة على الاثم لا يصدق الا بحصوله لا يستبعد صدق الاعانة على المحرم بمجرد قصد ذلك عرفا وان لم يوجد في الخارج فان الاعانة عبارة عن تهيئة المقدمات للمحرم وهي لا تستلزم حصوله وان كان ظاهر بعض المدققين عدم كونه اعانة والله العالم نعم يشترط العلم او الظن بحصول المعصية اذ لا يتحقق القصد الى الاعانة الا بذلك وفي صورة الشك ايضا لا يبعد صدق الاعانة فان من اعطى سيفا الى السلطان ليقتل به معينا على المحرم وان كان شاكا في انه يقتله ام لا نعم لو علم العدم فلا يكون ذلك اعانة اذ ليس ذلك القصد في الحقيقة قصدا ولا يشترط ايضا علمه او ظنه او احتماله بمدخلية عمله في الاثم المقصود فلو عمل عملا قاصدا ترتب معصية عليه مع علمه بانه لا مدخل له في ذلك كمن كان خادما للسلطان بقصد ان يعينه على حد مع علمه بان قتل وجوده وخدمته لا مدخل له في قتل ذلك لا يعد هذا العمل من الاعانة اذ لو وقفت على القصد فانها موقوفة على كون العمل له مدخلية في ذلك مع كون العامل محتملا في نظره ذلك ولا يحتاج الى حصول ظن او علم به وما ذكرنا يظهر انطباق ما فرع عليه الاصحاب في كثير من الابواب كما اشرنا في ضمن الامثلة الى بعضها فتدبر حتى لا يختلط عليك الامر وهذا تمام

الكلام في عناوين المشتركات والعبادات ويتلوه عناوين المعاملات

والاحكام بعون الله الملك العلام

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الحمد لله رب العالمين والعاقبة للمتقين والصلوة والسلام على خير خلقه محمد واله الطيبين الطاهرين **فصل في عناوين المعاملات عنوان** قد تقرر ان الاصل في المعاملات كالعبادات الفساد بمعنى عدم ترتب الاثر شرعا لان ترتبه عليه ترتبه يتوقف يحتاج الى ثبوته من الشرع فما لم يثبت فالاصل عدمه والظاهر ان كون البناء على اصالة الفساد في كل ما شك في وجود دليل على صحته مجمع عليه فيما بينهم وانما البحث في انه هل يثبت قاعدة كلية تدل على الصحة ام لا فنقول الشك في الصحة والفساد تارة يكون في نفس الحكم الشرعي كالشك في صحة الصرف من دون قبض والوقف بدون قصد القربة ونحو ذلك والسر يرجع الشك في الموضوع المستنبط لانه راجع الى معرفة مفاد الدليل فيكون الشك في شمول اللفظ لذلك الفرد المشكوك موديا الى الشك في حكمه لا بمعنى كون الشك سببا عنه بل بمعنى بقائه على ما كان سابقا مثل قوله تعالى احل الله البيع وشككنا في ان البيع هل يعم ما وقع بلفظ ملكتك او ما وقع بالمعاطاة ام لا ولازم ذلك بقاؤهما مشكوكي الحكم كما كانا قبل ورود الدليل لعدم وجود دليل واضح يدل على صحتهما فيرجعان الى اصالة الفساد لو لم يثبت قاعدة اخرى وبالجملة الشبهة في الموضوع المستنبط راجع الى الشك في الحكم وتارة يكون في الموضوع الصرف كما اذا اوقعنا في الخارج ونحن نعلم انه لو وقع على الطريق الفلاني لكان صحيحا شرعا ولو وقع على طريق اخر مثلا كان فاسدا ولكن لا ندري انه وقع باي الطريقين مقامان احدهما في شبهة الحكم والظاهر البناء في المشكوك في العقود على الصحة وباب الكلام في الايقاعات والوجه في ذلك يتخرج من امور عديدة الاول انه لا ريب ان المعاملات انما هو موضوعة للتعيش وليس من مخترعات الشرع بل لا ريب في ان المكلفين يحتاجون الى نقل الاعيان بعوض وبدونه وكذلك المنافع بعوض وبدونه ويحتاجون الى الشركة والاسترباح والاستيمان والنيابات والتناكح ونحو ذلك ويتولد من ذلك البيع والصلح والهبة والاجارة والعارية والوكالة والشركة والمضاربة والنكاح والمزارعة والمساقاة والجعالة وغير ذلك من العقود ولا يخفى على كل من له دربة ان هذه كلها من الامور المتداولة بين الناس على اختلاف الانواع بل الاشخاص بل قد تداول بينهم ما ليس داخلا تحت هذه العقود المعنونة في الفقه فانهم يستعملونها على حسب حاجاتهم وبعضها يمكن تخريجها بحيث يدخل تحت احد

المذكورات وبعضها مما لم يكن فيعلم من ذلك تداول هذه الامور من زمن الشارع الى زمننا فلو كان المشكوك فيه حراما او
فاسدا لم يقرر الشارع لهم على ذلك مع ان ظاهر اتصال هذه التداول الى زمن الشارع كون الشارع قد قررهم على ذلك
وتقريره دال على صحته وامضائه اثره وهو معنى ترتب الاثر الثاني ان نقول ان المشكوك فيه بعد ثبوت تداوله لو كان
فاسدا لاشتهر وتواتر لعموم البلوى وشدة الحاجة والفرض انه لم يشتهر ولم يظهر فدل على عدم كونه فاسدا في نفس
الامر فان قلت انه لو كان صحيحا لاشتهر وتواتر مع انه لم يظهر فيعلم انه فاسد قلت حيث ان هذا شيء متداول عندنا
ومن المعلوم انه لم يكن طريقهم السئول عن كل ما هو بايديهم سيما مع علم الشارع بانهم كانوا يبنون فيما يصنعوه على
الموافقة للواقع حتى يظهر من الشارع المنع بيان عدم صحته فالمحتاج الى البيان انما هو الفساد فلم يتبين علم عدم و
عدم المنع بيان لصحته فان قلت قد عرفت ان مقتضى الاصل الاولي الفساد فلعل سكوت الشارع من باب الاتكال
على ان المكلفين يبنون على الفساد لانهم يعرفون ذلك بعقولهم فيكون الصحيح هو المحتاج الى البيان منه قلت هذا
اذا لم يعلم الشارع بارتكاب المكلفين به فاذا علم به علم ان بنائهم ليس على الفساد اما لو يظهر من الشارع منع فعدم
ظهور منعه مع ذلك دليل على الامضاء وهو المطلوب الثالث ان عموم قوله في الرواية المشهورة الناس مسلطون
على اموالهم يقتضي صحة العقود المتفرعة عليها في الجملة وان لم يدل على ترتب تفاصيل الاحكام وبيان ذلك ان
المولى اذا اعطى العبيد كل واحد منهم شيئا من الامتعة والاموال ثم قال كل واحد منكم مسلط على ما اعطيته اياه وله
بقيد التسلط لشيء دون شيء يفهم منه انه لو باعه او ملكه غيره او اجره او شركه فيه او نحو ذلك فكلها مقبولة عند المولى
فيصير المعنى في عموم تسلط الناس على اموالهم ان كل ما يتصرفون فيه بحسب ما يريدون فهو مقبول عند الشارع بمعنى انه جعل
لهم هذه التصرفات وامضاها لهم ذلك واحتمال ان يراد تسلطهم على اموالهم في الاكل والشرب واللبس والركوب ونظائر
ذلك من التصرفات والانتفاعات لا انها عدم عليه الاطلاق اذ ليس هناك تشكيك حتى ينصرف الى ما ذكر فلا
قرينة صارفة عن الاطلاق ولا ريب ان البيع ونحوه ايضا من طرق الانتفاع بالمال والتصرف فيه وقد سلط الشارع على
ذلك الاطلاق ودعوى التسلط مع بقاء المال في ملكه لا ينافيه مدفوعة بانه خلاف الظاهر كما انه لو قيل بان الظاهر من الرواية
ورودها في بيان اصل التسلط في الجملة وليس واردا في مقام بيان التصرفات حتى يتمسك باطلاقه فالمراد منه
تسلطهم على ما لهم على نحو ما قرره الشارع من انواع التصرف وطرقها فلا يكون عموم التسلط مثبتا للصحة فيما يشك
بل معناه ان كل طريق قررناه للتصرفات وامضيناه في ترتب الاثار فالناس مسلطون في اموالهم بالتصرف على تلك
الطرق ولا حجر عليهم في ذلك اجيب عنه بان انصرافه للتسلط على الطرق المقررة غير ظاهر من اللفظ ولم يقم على ذلك قرينة
بل الظاهر عند التامل كون مثل هذه العبارة انشاء لامضاء تصرف المالك اي تصرف اراد فمقتضاه ان كل نحو تصرف فوائده فهو
مقبول عندي وممضى وليس معنى الصحة الا ذلك مضافا الى ان الفقهاء يستدلون به في كون الاسقاط موجبا للسقوط
وفي كون الاذن مبيحا للتصرف في نحو ذلك من المقامات بتقريب انه ماله والشارع سلطه عليه فاذا اسقطه فلا كلام
فيه ونظير ذلك ما يذكرونه في الحقوق والظاهر عدم الفرق فنقول اذا ملكه لغيره فنقول هو مسلط وليس معنى تسلطه الا
وقوع ما فعله عند الشارع ونفوذه بكونه على نحو قرره الشارع حتى يحتاج في ذلك الى اثبات الصحة من خارج دعوى
بلا بيان والفهم العرفي بانصرافه غير ظاهر فاذا ثبتت القاعدة في الماليات تثبت في غيرها ايضا بعدم القول بالفصل
من قال باصالة الصحة في بعض العقود قال به في الجميع فتدبر الرابع قوله تعالى في سورة المائدة يا ايها الذين امنوا
اوفوا بالعقود وتقرير الدلالة على المدعى بان يقال ان الايجاب والقبول الواقعين بين المكلفين لا ريب انه داخل

في العقود لان معناه الربط والايجاب والقبول ربط شيء باخر فيشمله ذلك او بان معناه العهد او العهد المؤكد
فيشمل الايجابين ايضا لانه عهد من المتعاقدين ومؤكد كذلك لبناء العقود على الدوام والثبات كما نص في محلها
فيدخل تحت العموم وظاهر الامر وجوب الوفاء بكل ما هو عقد وكل ما وجب الوفاء به من المكلفين فهو صحيح لبيت العقد
الا ترتب الاثر شرعا فاذا امضى الشارع ما وقع بالوفاء به والعمل بمقتضاه فعلم كونه مؤثرا في ذلك وبعبارة اخرى
لا نريد من الصحة الا قبول اثره المقصود عند الشارع وهو حاصل من الامر بالوفاء وملخص كلام اهل اللغة والتفسير في معنى
الاية الشريفة ان صاحب الكشاف قال ان العقد العهد الموثق شبه بعقد الحبل ونحوه وهي عقود الله التي عقدها على
عباده والزمها اياهم وقيل هي ما يعقدون بينهم من عقود الامانات والمبايعات ونحوهما والظاهر انها عقود الله
عليهم في دينه من تحليل حلاله وتحريم حرامه وانه كلام قدم مجملا ثم عقب بالتفصيل وهو قوله احلت لكم وقال
الطبرسي ان العقد وكذا العهود واختلف في هذه العقود على اقوال احدها ان العهود التي اهل الجاهلية بينهم على النصر
والموازرة والمظاهرة وثانيها انها عقود الله في حلاله وحرامه وثالثها انها العقود التي يتعاقدها الناس بينهم و
يعقدها المرء على نفسه كعقد الايمان ورابعها امر اهل الكتاب بالوفاء بما اخذ به ميثاقهم بالعمل بما في التورية
والانجيل في تصديق نبينا وما جاء به من عند الله واقويها القول الثاني كما رواه ابن عباس وتدخل فيه جميع
الاقوال الاخر وقال البيضاوي ولعل المراد بالعقود ما يعم العقود التي عقدها الله سبحانه على عباده والزمها اياهم
من التكاليف وما يعقدون بينهم من عقود الامانات والمعاملات ونقل عن الراغب ان العقد ثلاثة اضرب عقد
بين الله وبين عباده وعقد بين المرء ونفسه وعقد بينه وبين غيره من البشر وظاهر الاية يقتضي كل عقد سوى
ما كان تركه واجبا وفي الصافي عمم كك وللمقدس الاردبيلي في ايات الاحكام فالمحتمل كون المراد العقود التي عينه
الفقهية ولعل المراد اعم من التكاليف والعقود التي بين الناس وغيرها كالايمان وفي الخبر الصافي ان رسول الله صلعم عقد
عليهم لعلي بالخلافة في عشرة مواطن ثم انزل الله تعالى يا ايها الذين امنوا اوفوا بالعقود التي عقدت عليكم لامير المؤمنين
والحاصل من ذلك ان المراد هنا اما مطلق العهود او عهود امير المؤمنين ع او عهود الجاهلية او عهود الله على عباده
هي التكاليف او العقود التي بين الناس سواء خصصناها بالمتداولة او عممناها بالمخترعة او جميع ذلك ولا ريب ان
الاية الشريفة بظاهر الامر بالوفاء تدل على الصحة فيما دخل تحت عموم العقود وان بقي الاشكال في الجواز واللزوم
وسنذكره في عنوان اخر ان شاء الله تعالى فالمهم هنا بيان ما يدخل تحت العموم حتى يثبت الصحة في المشكوك منه فنقول اما
اختصاصه بعهود امير المؤمنين ع فهو خلاف الظاهر والخبر الواحد لا يكفي في الاختصاص على فرض تسليم الدلالة مع
ان لا دلالة فيها غايته انه مورد نزول الاية والاية لا تخصص بمورد نزولها بل هي عام من هذه الجهة وان بقي فيه شبهة ارادة العهد ويجيء الكلام
فيه مضافا الى ان العهد لامير المؤمنين انما هو داخل في بطن الاية كما يعلم ذلك من ملاحظة تفسير كثير الايات المذكورة
فيها مثل العهد والامانة ونظائر ذلك بل بعد التتبع يعلم ان غالب ايات القران ما تؤل الى علي ع واولاده الطاهرين
وهو لا ينافي الاستدلال بالظواهر مع انه يمكن ان يقال ان الميثاق لامير المؤمنين ع عبارة عن وجوب طاعته وثبوت
ولايته وقبوله مستلزم للاتيان بالتكاليف كملا لكون التخلف عنه تخلفا عن اطاعته في ذلك التخلف عنه وبالجملة لا اشكال
في الاية من هذه الجهة واما ارادة عهود الجاهلية فلم يقم على تخصيصها قرينة ولم يذكره اهل اللغة والتفسير مع بعد
عن سياق الاية جدا مع مخالفته لما رجحه اكثر اهل التفسير بل كلهم واما ارادة التكاليف خاصة فهو ايضا تخصيص من دون
مخصص اذ اللغة والعرف يعم ذلك وغيره وقد عممه جماعة من اهل التفسير واللغة وكلام صاحب الكشاف وان كان ظاهرا في

مخصص

لخصاصة بها لكنه غير مسموع بلا شاهد بل هو اجتهاد صرف معارض بكلام غيره مع احتمال ارادة ما يعم عقود الناس انفسهم من الحلال
والحرام كما مر في كلام الطبرسي انه رجح قول ابن عباس ثم قال ويدخل فيه جميع الاقوال الأخر كما ذكرناه آنفا فالظاهر من ذلك جواز ارادة
العقود والعهود والتكاليف كلها او الاول خاصة او مع الثاني وعلى كل تقدير فيعم عقود الناس كما هو محل البحث وكل ما يسمى
عقدا او شك في صحته وفساده لفقد ما يحتمل كونه شرطا او وجود ما يحتمل كونه مانعا او للشك في كون شيء شرطا او كونه
مانعا يحكم بالصحة لدخوله تحت العموم نعم بقي هنا كلام وهو ان المراد بالعقود بعد شموله لمحل البحث هل العقود المتعارفة في
زمن الشارع او كل عقد مخترع او متعارف وتظهر الثمرة فيما لو اريد تشريع عقد جديد بالمرة مقصود فهل يمكن التمسك
في صحته بالآية اولا فعلى الاول لا يمكن لانصرافها الى المتعارفة فيحتاج في دخول المشكوك فيه في الآية الى العلم بانه من العقود
المتعارفة والفرض انه مخترع وعلى الثاني نعم يصح انه عقد فيدخل ورجح جماعة كون المراد المتعارفة ولعل السر في ذلك
ان الجمع المحلى باللام وان كان يفيد العموم بالوضع لانه محتاج الى عدم وجود قرينة العهد او مجاز آخر وهنا ليس كذلك كما
ذكره ونظيره في الاستغراق العرفي ومثلوا له بقولهم جمع الامير الصاغة وتوضيحه انه لا ريب في كون العقود معهودة بين الناس على
حسب ما يحتاجون اليه في امر معاشهم فاذا كان متداولا هذا التداول فلا ينصرف هذا الخطاب الا الى ما هو المتداول فيكون
الاستغراق عرفيا بمعنى كونه منصرفا الى المعهود من العقود فاذا ثبت كون عقد متعارفا في ذلك الزمان وصح دخوله تحت العموم
ينفي شرطية المشكوك فيه او مانعيته بالاصل وباطلاق الآية اذا شك في الصحة والفساد من جهة الشك في كونه متعارفا داخلا
تحت الآية ام لا وبقي الكلام في معرفة المتعارف وغيره فنقول للبيان ان ذلك حصول التعارف في الآن وعدمه فانه كاشف
عن الزمان السابق باصالة عدم التغير ولا يبعد منع الانصراف الى المتعارف نظرا الى ان العموم الاستغراقي انما هو مفيد
لعموم الافراد لا الانواع على مقتضى الوضع والعرف وحمله على استغراق الانواع مما لا شاهد له فاذا شمل الافراد عموما
فاما ان يراد منه الافراد المتعارفة او مطلقا فعلى الثاني يلزم العموم مطلقا وهو المطلوب وعلى الاول فاللازم عدم امكان التمسك بها
في الافراد القليلة الوقوع من البيع والصلح وغير ذلك من الانواع المتعارفة ايضا لانها غير داخلة فتنتفي ثمرة الآية في الاستدلال
اذ لا يقع الشك لو جب التمسك بها الا في فرد له نوع ندرة مضافا الى اطباق الاصحاب على التمسك بها في الافراد النادرة
من الانواع الغالبة بل في الافراد التي هي اشد ندرة بحيث لا يكاد يقع وليس هذا الا لعدم الانصراف الى المتعارف فمع انا
نقول ان عدم تعارف لو حجة لانصرف دلالة العام لانه يشمل النادر ايضا وانما ذلك في المطلق مضافا الى ان المانع غلبة
ممنوع
الاطلاق واما غلبة الوجود اذ لم يكن في اطلاق اللفظ عليه شبهة فيمنع الانصراف في ما تقوله لا منافاة بين التعميم في الافراد
النادرة وفي الانواع الى الغالبة قلت نعم لا منافاة في ذلك لكن الحمل يحتاج الى دليل اذ الحمل اما ان يكون للغلبة فلا وجه
لادخال الافراد النادرة بل ينبغي عدم ادخالها لان الفرد انما هو مورد العموم فلا وجه لان نوع مخرج النوع النادر دون الفرد
وان كان احتمال ارادة العهد من العام فلا قرينة له سوى غلبة الوقوع وهو مشترك بين النوع والفرد والحاصل ان الجامع حجيتها في
اخراج الانواع النادرة دون الافراد النادرة من الانواع الشايعة واحتمال ان يكون السبب في خروج الافراد النادرة مع شيوع
النوع في الجملة بخلاف النوع النادر الغير المتعارف فانه غير واضح اصلا مدفوع بمنع وجود جميع افراد النوع الشايع التي تختلف
باختلافها الحكم ومع عدم وجود النوع النادر والقائلون بحمل الآية على المتعارف يقولون بعدم شمولها للعقود الموجودة
اذا لم يكن متعارفا فيجب ان يكشف عنه ولها في زمن الشرع فلا وجه لاعتبار عدم الوجود اصلا فلو عممنا الآية الشريفة لكل ما يسمى
عقدا وقلنا بشمولها للنادر من الانواع والافراد الا اذا انجر الندرة الى حد يشك في كونه عقدا فلا يشمل لكان اوفق بظاهر الآية
واوسع في الاستدلال نعم شمولها للافراد الشايعة من الانواع المتعارفة واضح وللنادرة منها ايضا لا اشكال فيه وللانواع النادرة

محل خفاء ولكن الظاهر العموم فلا يفترق الحال بين الشك في النوع او الفرد بعد العلم بتعارف ما لافراد واحد تحت الآية والحكم بالصحة
بعد ثبوت كونه عقدا ويمكن ان يقال ان التعارف عند الناس لما كان اطلاق العقد على البيع والاجارة والصلح ونحوها دون
هذا البيع وذلك الصلح ونحو ذلك فينصرف الى الغالب في الافراد لا الاضافة المركوزة في الاذهان ويصير بمنزلة او فوا بالبيع والصلح
ويعم كل فرد من انواع المتعارفة وان كان نادرا لتعلق الحكم بالطبيعة السارية في جميع افرادها والندرة لا تقدح في
ذلك وهذا الكلام له وجه يخرج لان الآية على المختار شاملة لكل عهد بظاهر لفظ العموم وكلمة المفسرين ينبغي ان يكون
هذا الكلام في التكاليف ايضا بوجوب الوفاء بالانواع الشايعة كالصلوة وحرمة الزنا وان كان في افراد النادرة
لا الانواع النادرة وهو خلاف ظاهر الآية وظاهر اهل التفسير الظاهر من كلامهم الاطباق على ارادة الحلال والحرام منه
وكذلك في العقود فتدبر فلا وجه لرمي الآية الشريفة بالاجمال كما يتراءى من بعض المتفقهة ولا بحملها على الانواع المتعارفة
كما طفحت به كلمة طائفة من المتفقهين والله العالم وهنا اشكالات احدها انه لا ريب في خروج كثير من العهود عن الآية لعدم
لزوم الوفاء بها سواء كان في الاحكام الالهية او في العهود بين الناس ونحو ذلك فاللازم على هذا اما ارتكاب تخصيص
الاكثر وهو غير جائز او نادر واما حمل العموم على المعهود مخرج عن الدلالة على ما هو المراد من التمسك به في كل مشكوك
بل يختص الى المتعارف فردا او نوعا والجواب عنه ان المراد كما ذكرناه هو العموم الافرادي ولا ريب ان افراد العقود الصحيحة
اكثر وجودا من افراد الفاسدة وكذا افراد الواجب في التكاليف اكثر وقوعا وترك الحرام شايع حقيقة فالعهود اللازمة
الوفاء اكثر افرادا من غيرها مضافا الى ان استهجان تخصيص الاكثر انما هو مع عدم بقاء كثرة يعتد بها وهنا ليس كذلك
حتى لو اريد الانواع لان الانواع اللازمة الوفاء ايضا كثيرة فتدبر وثانيها ان الحمل على العموم انما هو مع عدم وجود قرينة
على خلافه او وجود شيء صالح لان يكون قرينة فانها ترجح الظهور المعتبر في الحمل على الحقيقة ولا ريب ان سبق ذكر افراد
معهودة سابقا يوجب صرف العموم اليها او هو صالح للقرينة بمعنى انه يحتمل كونه صارفا كما لو قال المولى لمملوكه العشرين بيتا
وعشرين ثوبا للعبد اغسل كل يوم الثوب الفلاني والفلاني مثلا الى خمسة واكنس البيت الفلاني والفلاني الى خمسة ايضا
معينة من البيوت والثياب ثم قال بعد مضي ايام في يوم اكنس البيوت واغسل الثياب واذهب الى السوق لا ينصرف الا الى ما هو المعهود من
ذلك لا الى العموم ولا ريب ان سورة المائدة من اواخر السور المنزلة ولا شك ان قبل نزولها قد علم من الشارع عهود واحكام
معلومة من الواجبات والمحرمات وصحة بعض العقود وبعض الايقاعات فهذا يوجب كون الخطاب منصرفا الى ما سبق ويؤيده
مضافا الى كون قوله تعالى احلت لكم بهيمة الانعام تفسير العقود كما في كلام بعض اهل التفسير وهو مما يضعف الحمل على العموم وهذا
لا اشكال فيه مع صدوره عن الفاضل المعاصر في عوائده مما لا ينبغي ان يصغى اليه من وجوه اما اولا فلان سورة المائدة اذا
كانت آخر السور في قول او في آخر عهد النبي صلى الله عليه وآله فلا ريب في انه نسخ الاحكام في بيان الحلال والحرام في ذلك فيحمل على العموم ولم يخرج
شيء من العهود حتى لا يدخل تحت الآية الشريفة وثانيا ان كون ما سلف قرينة لارادة العهد لا يكفي فيه السبق فقط في الجملة بل لا بد
من علم المخاطبين بذلك ولا نسلم ان المشافهين بخطاب اوفوا بالعقود الحاضرين في مجلس الوحي كانوا كلهم عالمين بما سبق من
العهود سيما على القول بشمول خطابات القرآن للغائبين ايضا وان لم نقل بالمعدومين ومجرد سبق الذكر بالنسبة الى بعض
لا يوجب صارفا بالنسبة الى الكل وتوجه الخطاب بالنسبة الى الملتفت على القرينة وعدمه يكشف عن ارادة الحقيقة كما ان توجه
الخطاب المطلق الى الواجد للشرط والفاقد يدل على عدم الشرطية وثالثا ان سبق الذكر لو سلم في الجميع لا يكفي ايضا الا مع بقائه
في الذهن الى حين الخطاب والا فلا يكفي في كونه قرينة كما هو واضح وهو غير ثابت هنا واثبات مثل ذلك بالاستصحاب ونحوه كما
ترى ورابعا ان استدلال الاصحاب بها هو العقود بين الناس ولا ريب في وجودها بين العهود السابقة المعهودة ولا يحتاج الى العموم

اذ ليس لاحد ان يقول كان بعض من هذه العقود غير متعارفة الى وقت نزول سورة المائدة فلو اريد العقود السابقة لتعهد
سواء كان من ابائه او من الناس لدخل محل بحث الاصحاب فيه وخامسا ان المراد بسبق الذكر الموجب للعهد في ظاهر كلام التوزية
بيان حكمه من الله كاحل الله البيع ونحوه ويحتمل بقاء بعض من العقود غير معلوم الحكم فعلم بعد نزول سورة المائدة فلا يشمله الاية وما
مناقض لكلامه لانه سلم ارادة العموم من الاية في التكاليف والاحكام الوضعية والعقود بين الناس ونحو ذلك وهذا الاشكال
ناظر الى عدم كون العقود الفقهية داخلا في العموم بل احكامها الثابتة من الله من الحلية والصحة ونحو ذلك داخلة فيها وهو
خلاف الغرض وسادسا ان احتمال العهد انما هو مع مطابقة الحكم في السابق واللاحق كما في مثال البيت والثوب الذي ذكره
واما مع تغاير الحكم فلا تتم الانصراف كما لو قال يجوز لك غسل الاثواب الخمسة ثم ذكر بعد ذلك يجب غسل الاثواب ونظير ذلك
ولم يثبت عندنا سبق الحكم بالعقود الفقهية ونحو ذلك من التكاليف بالامر بالوفاء حتى ينصرف هذا الامر اليه وانما سبق كونه
حلالا وحراما او صحيحا وفاسدا ونحو ذلك ووجوب الوفاء حكم جديد وان كان مستلزما لبعض ما سبق وهذا غير ما ذكره
من المثال وبينهما فرق وسابعا ان ارادة العهد من الاية بعد بيان الحكم سابقا يصير تاكيدا لما مضى من الادلة على الاحكام و
يحتاج الى ارتكاب التاويل وغير ذلك ولا ريب ان التاسيس اولى من التاكيد وهذا مما يؤيد عدم الاختصاص بالعقود الالهية
يعرف لزومها وعدمها من دليلها المثبت للاحكام وجوبا وتحريما ولا يحتاج الى قوله اوفوا بالعقود وثامنا ان ظاهر كلام اهل التفسير
عدم ارادة العهد كما ذكرنا انفا وهذا من عمدة القرائن على ذلك فانهم وان اختلفوا في تفسيره ومعناه لكنهم لم يختلفوا
من حيثية ارادة ما سبق قبل سورة المائدة او الاعم وتاسعا ان اطباق الاصحاب على التمسك بها يكشف عن عموم الاية وعدم
كون ما يحتمل كونه صارفا صارفا فلا وجه للتمسك والاعتماد بمجرد الاحتمال البارد وما ذكره من كون ما بعد الاية ضعيفا
لعموم ان عمومه في ذلك على مقتضى العرف واللغة فاي قاعدة تدل على ذلك اذ ذكر بعض افراد العموم بعده لا يوجب انحصاره فيها
بل يدل على دخولها فيه جزما كما لا يخفى على من لاحظ العرف مضافا الى ان ظاهر كلامه احتمال الحمل على ما سبق بل ظهوره فكيف يعقل
انحصاره فيما ذكر بعده من الاحكام القليلة وهذا مما يدل على ضعف الكلام السابق فانه مخرج عن ارادة العهد بما سبق
لا لانه ذكر هذه الاحكام بعده على دخولها في العموم جزما واذا تعدينا عن العهد الى غير العهد فلنبصر وان استند في ذلك الى
كلام صاحب الكشاف فهو غير مفيد للانحصار فالحظ ثم معارض بكلام اهل التفسير المعممين للعقود مع ما فيه من الجواب التي
لا تطيل الكلام بذكرها مع وضوح المدعي ودفع دلالة الاية الكريمة الظاهرة بمثل هذه الاحتمالات الواهية مما لا ينبغي صدوره
عن منصفه فضلا عن فقيه ولا يبعد امثال ذلك دقة في الفهم ولا غورا في المطلب وانما هو انحراف عن جادة الذوق السليم يغرق
التعلات التي لا يليق بشان اصحاب الفنون سيما مع اطباق اصحابنا الاعلام خلفا بعد سلف على التمسك بها من دون
التفات الى هذه المناقشات ولا ريب في ان نظرهم ثابت وتاملهم غالب وثالثها انه لو حمل الاية الشريفة على العموم لزم الجمع فيها
بين ارادة التاكيد والتاسيس اذ لا ريب في كون بعض افراد العقود كان وجوب الوفاء به معلوما قبل نزول الاية فيصير بالنسبة
الى ذلك البعض تاكيدا وبالنسبة الى ما عداه تاسيسا وهو غير جائز اذ ما دل على عدم جواز استعمال المشترك في اكثر من معنى
يدل على عدم جواز هذا ايضا فلا بد اما من الحمل على التاكيد او التاسيس فلا عموم وحمله على التاسيس ايضا خلاف الاصل كا
التخصيص فالترجيح يحتاج الى دليل وانت خبير بان هذا او هو من سابقه اذ ما دل على المنع في المشترك اما عدم ثبوت الا
ستعمال وهو فيما نحن فيه ثابت ولا يمكن انكاره ظاهرا واما لزوم التناقض لو اخذنا الوحدة وهو هنا غير موجود وليس
كون شيء تاكيدا وتاسيسا منحلا الى مدلولين حتى يمنع منه ولم نجد مانعا من ذلك فعلى المستدل البيان ووقوعه عند
اهل العرف كاف في صحته ولا يصغى الى قيام الدليل بعدم جوازه مع انا نقول بحمله على التاكيد بقرينة ما مر من كلامه من سبق

اكثر الاحكام وندعي دخول محل بحث الاصحاب تحته للعلم بغلبته ووقوع العقود وعدم امكان تاخر حكمه الى اخر ايام النبي
حتى يعلم بسورة المائدة فيصير المشكوك فيه داخلا تحت الدليل مرتين ونقول غاية الامر الاجمال في كونه تاكيدا او تاسيسا ابتدا
نقول هذا ايضا في اثبات صحة العقود المشكوكة لانا نقول ان كان هذا المشكوك فيه مما علم وجوب الوفاء به قبل هذه الاية
فهو صحيح وان كان لم يعلم قبل ذلك فهو داخل في الاية لانها تاسيس على الظاهر وهو اولى من التاكيد فيكون المشكوك فيه معلوم
الصحة اما بالاية او قبلها وهو المطلوب مضافا الى ان الحمل التاسيسي يترجح بظاهر كلام اهل اللغة والتفسير وفتاوى الاصحاب
وكما لا يعد الحمل على غير ما علم او ما علم خاصة كما لا يخفى على الفطن ورابعها ان العقد هو العهد الموثق فعلى فرض العموم يدل على
صحة كل عهد موثق والعقد الفقهي ما لم يثبت صحته ولزومه فهو غير موثق واللازم من ذلك الدور لتوقف اثبات الصحة
شرعا بالاية على ثبوت الاستيثاق في العقد المشكوك وتوقف ثبوته على ثبوت الصحة واللزوم الشرعي اذ ما علا غير موثق
ولو سلم حصول التوثيق بالعرف ايضا من دون حاجة الى الشرع نقول ايضا هذا لا ينفع في مقام الاستدلال اذ المقصود اثبات
صحة كل عقد معروف وغيره وليس في شيء من ذلك استيثاق ومجرد بناء المتعاقدين على عدم الفسخ لا يجعل ذلك موثقا
لان ذلك انما هو معنى اصل العهد فان المراد به العزم على البيان دون الفسخ فما لم يثبت استيثاق لا يدخل في الاية وان المستدل نا
والجواب اولا بان من فسر العقد بالعهد الموكد صرح بدخول عقود الناس فيه وهو كاشف عن ارادته من التوثيق معنى هو موجود
فيها واللام يصرح بدخولها وثانيا انه معارض بذكر اهل التفسير وكثير من اهل اللغة دخول البيع ونظائر ذلك تحت العقد
من دون اشارة الى كون الدخول من جهة لزومه الموجب للتوثيق وثالثا بان تصريح اهل التفسير على العموم قرينة على عدم
ارادة التوثيق بما ذكروه ورابعا بانه قد ذكر في الاخبار اطلاق العقد على هذه العقود المعروفة غالبا وهو كاشف عن دخولها
تحت العقود في الاية من دون حاجة الى اعتبار معنى التوثيق او كفاية ما هو المعتبر في العقد في حصوله فلا تذهل وخامسا بان العهد
لما كان يتحقق من جانب واحد فيكون حصوله من الجانبين توثيقا عرفا اذ لا ريب ان ما هو من الطرفين اوثق مما هو من الواحد و
هو موجود في العقود كلها والى هذا المعنى يشير قول بعض اهل اللغة ان العهد يصير من ثنتين والعقد لا يكون الا بين اثنين وسادسها
بان التوثيق ليس الا التاكيد والمبالغة ولا ريب ان حقيقة العهد ليس الا الالتزام وهو يوجد بعقد القلب من دون حاجة
الى شيء اخر والعقود الفقهية يراد فيها الالفاظ بل الصيغ الخاصة الجامعة لصراحة الدلالة وغيرها مما اعتبر فيها وان هذا
الا توثيق للعهد الصادق بمجرد النية بلا شبهة فالمناقشة في كون العقود الفقهية عقدا لغة موهون جدا سيما مع اطلاق
بعض اهل اللغة كونه بمعنى العهد او الربط بين الشيئين فتدبر وخامسها ان العقد اذا صار بمعنى العهد فنقول للعهد
معان كثيرة منها الوصية والامر واليمين وغير ذلك وما نحن بصدد اثباته ليس داخلا في شيء من ذلك ولو سلم ان يكون للعهد معنى
يشمل المبحوث عنه فارادته منه في الاية غير معلوم فيمكن ان يراد الوصايا الالهية الموثقة او التكاليف اللازمة او يراد مطلق الوصايا
او يراد الاوامر والايمان والضمانات وانت خبير بهذا الكلام من الوهن بمكان لنا اولا فلان تفسير اهل اللغة العقد بمعنى العهد
لا يجعله في بلا لهذه الشقوق اذ هذا الكلام انما هو فيما لو اطلق لفظ العهد وبينهما فرق عميق واما ثانيا فلان المفسرين له بمعنى
العهد ادخلوا فيه العقود الفقهية كما ذكر في عبارة اهل اللغة وعبارة اهل التفسير فلا وجه للرمي بالاجمال وثالثا ان عد هذه الامور معاني
للعهد ممنوع اذ كلها مندرج تحت معنى عام هو المسمى بالعهد ليس مشتركا لفظيا حتى يقع الاجمال ولا يخفى كونه مشتركا معنويا على من له
ربط بطريقة اهل اللغة والعرف وانس بضوابط اهل الاشتقاق فالاولى ارادة كل ما هو عهد والتزام وتوطئة وتمهيد وهو
شامل لسائر ما ذكره كما يشمل كل العقود هذا مع ما في كلام اهل التفسير وكلمة الاصحاب من التنصيص على دخول العقود الفقهية في الاية المخرج
لهذا الاحتمال المخرج عن الاجمال وسادسها ان العقد على ما علم من اللغة هو الجمع بين الشيئين بحيث يعسر الانفصال فاذا كان هو المعنى

الحقيقي فيكون المراد في الآية معنا المجازي فيتسع دائرة الكلام ومجال الجدل في الآية كما لا يخفى وفيه ان العقد في كلامهم انما هو العهد كما عرفت
او مطلق الربط بحيث يشمل المحسوس وغيره ولو فرض اختصاصه بما ذكره فنقول لا ريب ان الآية لا تريد بها ان الاشياء التي جمع بينها واوصل
بعضها ببعض لا تفصلوا بينها اذ هذا الربط لا يتصف بالشرع وليس مراد الله ان من وصل حبلا بحبل او بعيرا بجمل او خشبا بخشب لا يجوز ان يفصل
بينهما الا ان يراد به قرب المجاز وليس الا ارتباط المعاملات والشروط ونحو ذلك وما قبله العبارة من الالتزام بالتكاليف الالهية والروابط
المجعولة بين الصانع وبين مخلوقاته وهو شامل لمحل البحث ويؤيده اطباق كلمة المفسرين على هذا المعنى في الجملة فلا مجال للتكلم في الآية بما يوجب
نقصا في الدلالة والله اعلم الخامس عموم ما دل من الروايات على ان المؤمنين او المسلمين عند شروطهم كما سيذكر ان شاء الله في بحث الشروط
بتقريب دلالتها على ان كل شرط لازم والشرط عبارة عن الالتزام وهو مفيد للصحة فيما هو كذلك والعقود كلها فيها الزام والتزام لانها نوع عهد
كما قرر ويراد من الشرط الربط وتعليق شيء بشيء كما ياتي ذكره التزم فيشمل العقود ايضا لانها ربط وتعلق لاحد الطرفين وحيث ثبت مضا الشرع
لكل شرط فيشمل محل البحث وخروج ما خرج بالدليل لا يقدح في كون العام حجة في الباقي ويجي في المقام زيادة توضيح عموما ان شاء الله في الايقاعات
ايضا اصل يدل على الصحة فيما شك في حكمه من جهة شرط او مانع او شككنا في مشروعية اصل امر لا وجه قد يتمسك في ذلك بعموم احل
عموم المؤمنون عند شروطهم لو اريد منه الالزام والالتزام والارتباط الايقاعات كالطلاق والظهار والعتق والاذن ونظائر ذلك
الزاما مقتضيا لها فتدخل تحت العموم ويثبت كونها مضيا من الشارع ويجي هنا البحث السابق في الحمل على المتعارف وعدمه ويجي الكلام
السابق في التعميم للافراد والانواع ويتمسك به حتى في الشك في مشروعية ايقاع من الايقاعات من اصله كاخراج ما عن ملك مالكه
بقوله اخرجته عن ملكي ونظائر ذلك لكن يمكن ان يقال ان الظاهر من كون المؤمنين عند شروطهم الشروط الواقعة بينهم فلا يشمل
غير ما هو بين اثنين والايقاعات كلها او اغلبها التزام بين المكلف وبين الله لا اشتراط بينه وبين آخر ويمكن المنع بان المراد كل مؤمن لا بد ان
يقف عند شرطه ولا يتجاوزه ولا دلالة فيها على الوقوع بين الاثنين ولا انصرافه ايضا وبعد ما ثبت عدم المنع من جانب الشارع بل امر بالوفاء
عنده ثبت صحته الا ما دل الدليل على خروجه فيخرج والمناقشات في اجوبتها مما لا يخفى خصوصا بعدما ذكرنا في العقود وثانيهما عموم اوفوا
بالعقود لما مر ان المراد بالعقد هو العهد وهو شامل للايقاعات بل بعضها دخوله مصرح في كلام اهل اللغة والتفسير كالنذر واليمين
والعهد وغير ذلك وبذلك يسقط اعتبار الوقوع فيما بين الاثنين في معنى العقد لاطباق اهل اللغة والتفسير كما عرفت على دخول اليمين
تحت العقد لغة وعرفا او دخوله في المراد من الآية التي نفسره ولا بعد في دخول الايقاعات كلا تحت العقد سيما بقرينة ما ذكر ويؤيده كلام
الراغب وغيره من اهل اللغة ودخول مثل الشفعة والخلع ونظائرها اوضح من غيره ولا مانع سوى ما يستفاد من كلمة الاصحاب من كون العقد
عبارة عما يحتاج الى الطرفين [illegible] منهم من الآية ذلك وهو يصير موهنا للعموم في الآية الى هذا الحد ويؤيده كلام من اعتبر وقوعه من
اثنين والجزئية على ما لفهم من الامور المشكلة ولكن لو ادعى ذلك لم يكن بعيدا جدا ولقد رايت في كلام بعض من تاخر التنبيه على
هذا التعميم واظن انه السيد السند المعاصر السيد محمد باقر الرشتي اطال الله بقاه ولا باس به وثالثها قوله انما يحلل الكلام ويحرم
الكلام بتقريب ان الرواية دلت على ان المحرم والمحلل هو الكلام لا غيره والايقاعات انما هي من مقولة الالفاظ والكلام فينبغي ان يكون محللا او محرما
الا ان ما دل دليل على خلافه ولكن لقائل ان يقول ان مدلول الرواية ان غير الكلام لا يحلل ولا يحرم لا ان كل كلام محلل ومحرم وعموم
الرواية اسناد الحكمين الى جنس الكلام ونفي عن غيره ومقتضاه ثبوت هذا الحكم في كل فرد من افراده بالعموم الجنسي مدفوع بان
ذلك فرع كون الكلام مسوقا لبيان حكم الكلام وهنا ليس كذلك بل هو مسوق لنفي الحكم عن غير الكلام كما لا يخفى ومن هنا يندفع
احتمال العموم الحكمي لابتنائه على عدم الفائدة في الكلام لو لم يحمل على العموم وهنا ليس كذلك اذ ليس فائدة الرواية اثبات الحكم للكلام حتى يقال
ان الفرد المنتشر منه غير مفيد للفائدة والمعهود غير متحقق فيثبت العموم بل فائدة الخبر نفي الحكم عن غيره وان كان في طرف الاثبات مجملا بحسب
الكلية والجزئية فتدبر وهذا كله بالنسبة الى تاسيس القاعدة في نوع العقد والايقاع واما فيما دل على مشروعية العقود و

والايقاعات المعنونة في الفقه من الادلة الخاصة من عموم او اطلاق او كفاية في مقام الشك في جزء او شرط او مانع نعم لو اريد احداث عقد
او ايقاع جديد غير منصوص بالخصوص فلا بد من التمسك بهذا الاصل بحيث لا يختص على الانواع المتعارفة حتى يتم في هذا المقام
وهذا الفرض مع اشكاله وان قوينا سابقا فقليل الثمرة وثانيهما في شبهة الموضوع من عقد او ايقاع مشاد في الخارج لا نعلم
انه من النوع الصحيح او من النوع الفاسد مع العلم بالصحيح والفاسد من الادلة فهل يمكن ان يقال ان الاصل هنا ايضا كونه صحيحا ام لا وجهان
يحتمل ان يقال ان عموم اوفوا بالعقود والمؤمنون عند شروطهم ونظاير ذلك مما دل على الصحة عام شامل لهذا الفرد قطعا ولم
يخرج من ذلك قطعا الا ما علمنا فساده وما شك فيه فهو داخل تحت العموم لعدم العلم بالخروج ويحتمل ان يقال انا اذا علمنا بخروج
نكاح الشغار مثلا او عقد القمار مثلا والطلاق بغير شاهدين وبيع الربوي وبيع المجهول ونحو ذلك عن عموم العقود والشروط
ثم شككنا في الفرد الموجود في الخارج عن مكلف هل هو مجهول او معلوم فرجع هذا الى عدم العلم بان هذا الفرد داخل في العام او المخصص
او داخل في العام نظير قولنا اكرم بني تميم الا الطوال وشككنا في زيد مثلا من بني تميم انه طويل او قصير فرجع الشك الى كونه تحت العام
او المخصص وفيه للاصوليين قولان قول بانه داخل تحت العام كما ذكر في الاحتمال الاول ودليلهم على ذلك وجوه احدها ان الظاهر من
اهل العرف الحاق هذا الفرد بالعام اذ لو قال قائل كل رمانة الا ما هو من البستان الفلاني فاذا وجد رمانة وشك في انه من ذلك
البستان ومن غيره يا كله ولا يفهم من هذا الخطاب في هذا المقام الا كونه مقيدا بالعلم وان الخارج ما علم كونه من ذلك البستان لا
ما هو كذلك واقعا وطريقة اهل العرف حجة اذ ليس الامر مفهوم من الخطاب ذلك وثانيها ان اخراج نوع خاص وصنف خاص من ذلك
العام يدل على كون ذلك الوصف المأخوذ في المخصص من الموانع وبعبارة اخرى نعلم من ذلك ان الدخول تحت العام وكونه من افراد
مقتض لهذا الحكم وانما المانع هو هذا الوصف المأخوذ في العنوان واذا صار كذلك فلو شك في كونه من ذلك البستان مثلا وعدمه
في المثال السابق يصير الشك في وجود المانع مع العلم بالمقتضي ولا ريب ان الاصل عدم المانع فيثبت الحكم ولكن الكل كونه من
غير ذلك البستان مقتض والشك موجب للشك في المقتضي خلاف الظاهر من الادخال والاخراج المفهومين من العموم والمخصص
وثالثها ان الظاهر عرفا الا ان المقتضي عبارة عن كونه من افراد العام والمانع ليس الا اتصافه بما اخذ في المخصص فتدبر وثانيها
ان العام اكثر افرادا من المخصص بمعنى ان الخارج غالبا يكون اقل من الداخل فاذا شك في كون هذا الفرد من ايهما فالظن يلحقه
بالعام ترجيحا لجانب الغلبة وان كان يرد عليه ان هذا الظن ليس حاصلا من الخطاب فان الظن بكون المشكوك من غير ذلك البستان
للغلبة لا يوجب الظن بارادته في العموم من حيث اللفظ وان اوجب الظن بانه من افراده ما هو من ظنون الارادة فتدبر وبالجملة الكلام
هنا ناش عن نوع دقة والاعتماد على فهم الفطن اللبيب ورابعها ان الفرد المشتبه وان كان يحتمل كونه من افراد العام والمخصص
في الحكم واقعا واللفظان وان كانا منصرفين الى الواقع لكن بعد طرو ان الاحتمال والاجمال في دخوله تحت احدهما في الواقع يصير حكمه
الواقعي مجهولا فيرجع الى الظاهر ولا ريب في الظاهر بدخوله تحت العام مستيقن لصدق لفظه عليه قطعا ووصل المخصص لا يزاحمه
بالشك فيحكم فيه بحكم العام عملا بالظاهر مع اشتباه الواقع وهو المدعى وقول بان المرجوع في ذلك الفرد المشتبه الى الاصل فان
كان حكم العام موافقا للاصل كقوله كلوا مما في الارض جميعا الا الخبيث فشك في كون شيء من الخبيث وعدمه على طريق اشتباه
الموضوع الصرف بعد معرفة مفهوم اللفظين وكان قصر الاباحة المشتبه بالعام وان كان حكم الخاص موافقا للاصل كقوله فاقتلوا
المشركين سوى اليهود فشك في واحد انه ام لا فالاصل البراءة عن وجوب القتل والاصل حرمة قتل كل نفس سوى ما ثبت وهذا
معلوم الدخول تحت احد الامرين واما القول بانه يدخل تحت المخصص مطلقا فلا قائل به على الظاهر لانه مما لا اصل على الظاهر
لانه مخالف للاصل على الظاهر وجب يكون مطابقا له فليس دخوله تحته بل تحت الاصل بمعنى الالحاق حكما والوجه فيه
ان اشتباه الموضوع مع العلم القطعي بعدم خلوه في الواقع عن احد الامرين لا يوجب الرجوع الى الظاهر اللفظ اذ قد علم عدم

ارادة ظاهره من العام فكيف يعمل بظاهره ولا يمكن ادخاله تحته بمعونة اصالة عدم التخصيص اذ ليس هذا لو اخرج عنه تخصيصا للعام
بل انما هو فرد من افراده ما خرج بنوعه فليس هذا الا تاكيدا حتى ينفى بالاصل وكثرة افراد ما هو خارج بنوعه لا يوجب زيادة
في التخصيص وغلبة العام وافراده غير موجب للظن بالموضوع الصرفي لكونه مرادا من اللفظ حتى يندرج تحت ظواهر الالفاظ وافاد
اهل العرف على التخاصم بالعام غير ما كان موافقا للاصل محل نظر بل ممنوع وان شئت فلاحظه فيما خالف الاصل حتى يتضح الامر فيكون
الاقدام اتكالا على الاصل لا فهما من اللفظ ذلك ولا نسلم كون المتبادر من الوصف المأخوذ في المخصص المانعية حتى يحمل الشك الى
الشك في وجود المانع ويلزم منه التمسك بالمقتضي بل الظاهر دخول نوع وخروج اخر وليس كون وصف الخارج مانعا اولى
من كون عدمه جزء المقتضي فتدبر هذا غاية الكلام في هذا المرام والذي يترجح في النظر القاصر انما هو الادخال تحت العام
الموجود لما ضمه وان كان خلاف ظاهر الاكثر بل ربما ادعى اتفاقهم على الثاني ولكن يمكن دعوى الاجماع على كون طريقة الاصحاب و
طريقة الشرع على كون المشكوك فيه داخلا في العام فاذن فكلما شك في صحة وفساد من الايقاعات والعقود من باب الموضوع
الصرفي يحكم بالصحة حتى يظهر فساده فيكون مقتضى الاصل الصحة ويثمر في الدعوى وغير ذلك وعلى هذا الوجه الذي قررناه لا فرق
الحال بين صدور ذلك المعاملة من مسلم او كافر لو قلنا بتسلط الكافر ولو لم نقل ببطلان معاملات الكافر راسا كما هو المحتمل الان المدار على ما قررناه صدق
العمومات وسواء في الجميع هنا اصل اخر وهو حمل فعل المسلم وقوله على الصحة فلو صدر منه عقد او ايقاع وشككنا في انه هل وقع
على وجه صحيح او فاسد فالاصل يقضي بالصحة وان لم نقل باصل الصحة في مطلق الموضوع الصرف وهذا اصالة الصحة التي ينبهون عليه في
مقام الدعوى وغيره ويقدم قول مدعي الصحة ونحن في غنى عن ذلك لكنه مدلول عليه بالاجماع والاخبار الكثيرة وياتي تاسيسها
وذكر ادلتها ورفع الاشكال الوارد عليها في عنوان بين الكفر والاسلام ان شاء الله فانتظر

عنوان

لا ريب ان الا[صل]
في المعاملة وهي العقود والايقاعات يمكن ان يكون لازمة بحيث لا يمكن رفع اثارها بعد تحققها مطلقا بمعنى ان يكون شانها
من دون عروض عارض عدم جواز الفسخ والابطال وهو المسمى باللزوم ويمكن ان يكون بذاتها قابلة للفسخ وابطال الاثر
وان لم يكن هنالك ما يوجب فسخا بمعنى كون المعاملة بنفسها كذلك وهو المعبر عنه بالجواز ولا ريب ان كلا منهما قد يصير معلوما
شرعا وقد يقع الشك في كون العقد جائزا او لازما فهل الاصل اللزوم او الجواز او لا اصل في البين والحق ان الاصل في كل
عقد وايقاع عدم جواز رفع اثاره وفسخه الا بدليل وذلك لوجوه الاول ان العقد والايقاع اذا تحقق بموجب ثبت شرعي عليه
من حصول ملك العين ومنفعة او انتفاع او بينونة او لا بينونة وفسخ لاثر عقد او ايقاع او نحو ذلك وبالجملة لا ريب ان الاسباب
الشرعية بعد تحققها يترتب عليها اثارها فاذا شك في اللزوم والجواز فلازمه الشك في انه لو فسخ هذا السبب فهل يبطل ذلك
المسبب الثابت ام لا بل هو باق على حاله والشك في صفة الاستصحاب عدم زوال الاثر من ملك او نحوه الا بمزيل شرعي هو
معنى اللزوم فالعقد بنفسه يكون قابلا لرفع اثاره بعد حكم الاصل الاستصحاب ببقائها الا ان يلحقه ما يوجب زوال الاهلية بنص
من الشرع لا يقال ان الاستصحاب لا ينافي جواز العقد ولا ينافي امكان الفسخ اذ الاستصحاب عبارة عن بقاء ما كان على ما كان
وليس الجواز في العقد عبارة عن عدم بقائه على ما كان بل هو عبارة عن امكان ارتفاعه والامكان غير ملازم للفعلية بل هو اعم
منها فالاستصحاب غير مناف لجواز العقد بالمعنى المعروف وانما هو مناف لفعلية الفسخ والكلام في امكانه لانا نقول ليس المراد بالجواز
الا الامكان الشرعي بحيث لو اريد الفسخ ورفع الاثار لوقع والفرض ان الاستصحاب يقضي بعدم نقض اليقين بوجود الاثر الا بما
يوجب اليقين بزواله والفرض انك شاك في ان الفسخ والرفع هل هو رافع لهذا الاثر ام لا فاللازم شرعا الحكم بالبقاء وعدم الا
نتفاع وهو شان اللازم من العقد اذ لا نريد به الا ما لو فسخه لم ينفسخ شرعا والفرض ان المشكوك فيه لو فسخه لا ينفسخ و
للاستصحاب وبعبارة اخرى الاستصحاب مناف لامكان الفسخ شرعا بمعنى انه قاض بانه لو فسخ لم ينفسخ وهو معنى الامتناع شرعا

في ان الاصل في العقود اللزوم [illegible]

المعبر عنه باللزوم وذلك واضح لانا اذا علمنا ان السبب في هذا الاثر انما هو ذلك العقد جزما وليس ذلك مجرد علة في الحدوث
حتى يستصحب بعد زواله لاحتمال العلة المبقية بل من المعلوم هنا ان هذا السبب علة في الحدوث بحيث لو ارتفع هذا لارتفع الاثر
جزما والغرض ان السبب ولو اسقطه الفسخ والرجوع فلا وجه للاستصحاب لانا نقول ليس الغرض من الاستصحاب لاحتمال علة اخرى
مبقية بل المراد ابقاء الاثر للشك في زوال علته المحدثة والمبقية بمعنى ان بعد الفسخ نشك في زوال هذا السبب وعدمه فنستصحب
السبب ونستصحب الاحكام اللاحقة له معا وذلك واضح نعم لو ثبت شرطية شيء او مانعيته لعقد او ايقاع سواء تاخر او تقدم عن
المشروط ثم فقد الشرط في زمانه المتوقع او وجد المانع كذلك بعد وقوع العقد او شك في وجود الشرط وعدمه فلا يمكن استصحاب
حكم هذا العقد لسريان هذا الشك الى ترتب الاثر من اصله وكونه سببا وعدمه وذلك غير محل الفرض وهذا هو مسألة الشرط
المتاخر وبالجملة مقتضى الاستصحاب لزوم العقد والايقاع مطلقا الا مع دليل على خلافه الثاني ان ظاهر الصيغ المأخوذة في
عقد او ايقاع هو الدوام وعدم البطلان بمعنى ان الظاهر من قولك بعت وزوجت وطلقت كون المالك للمبيع او البضع
مخرجا له عن سلطنته على الدوام بحيث لو اراد رجوعا لم يرجع فاذا صار المعنى ذلك بمقتضى العقد انشاء للملكية الدائمة والارتفاع كذلك
دائما ووجود الفسخ مناف لهذا المعنى المأخوذ في الانشاء فيبطل فالحاصل ان معنى اللزوم وعدم الانحلال مأخوذ في اطلاق تلك
الصيغ بحيث يقتضي عرفا يكون المنشأ دائما مطلقا كما في قولهم اطلاق العقد يقتضي كون الثمن حالا وكونه من نقد البلد ونحو ذلك
فاطلاق كل انشاء يوجب كونه دائما فالفسخ مناف لاصل الانشاء وهو معنى اللزوم الا ان يجيء دليل من يقيده ونحو كالبيع
بخيار حتى يخرج عن ذلك لا يقال ان في الاجارة ونظائرها تمليك المنفعة سنة وانت تدعي كون التمليكات على الدوام لانا نقول
قولنا سنة في الاجارة ليس تحديدا للتمليك بمعنى ان تمليكي الى سنة بل تحديد للمنفعة المملوكة فيصير المعنى ان منفعة
سنة واحدة ملكتك دائما وذلك واضح فلو اراد الفسخ بعد مضي سنة مثلا واراد الرجوع الى اجرة المثل للمنفعة فهو غير مسلط
على ذلك لانه ملكه هذه المنفعة ابدا بحيث لا يقدر على فسخه وقد تبرء ويتجرا ان معنى الصيغ باطلاقها اذا صار الدوام فيصير الدليل
الدال على صحة البيع وغيره من العقود دالا على تاثيره كذلك ولا نحتاج الى دليل اخر على اللزوم مجرد ما دل على صحة العقود بعد كون
معنى العقد والايقاع باطلاقها مفيدا للاثر الدائم يدل على كونه لازما شرعا الا ان صحته قد ثبتت على ما هو عليه وليس الا
الدوام وعدم قابلية الفسخ فيصير كذلك شرعا الثالث انه لو لم يكن في صيغ الانشاءات دلالة على المعنى المدعى فنقول ان لها
المتعاقدين يدل على ارادة اللزوم وعدم امكان الفسخ ولكن يمكن القول هنا بانه ليس كذلك مطلقا بل الابد على هذا من تتبع العرف
وملاحظة العرف فان كان الناس بانين على ايقاعه على الدوام فالاصل فيه ان يكون لازما شرعا الا ما خرج وان كانوا
غير بانين على الدوام فلا يمكن التمسك بهذا الوجه فتدبر الرابع عموم قوله تعالى اوفوا بالعقود فان ذلك دل على ان كل عقد يجب
الوفاء به والمراد بالوفاء العمل بمقتضاه ومقتضى العقد اما تمليك او نحوه ومقتضى لزوم الوفاء البقاء على هذا الاثر وابقائه وجوبا
فلا رخصة في ابطاله وهو المدعى من اللزوم والاشكال الوارد على دلالة الاية من جهة عموم العقود وانصرافه الى المتعارف
عاما واعتبار التوثيق وعدمه وشموله للايقاع وعدمه ونظائر ذلك قد عرفت دفعه في العنوانين السابقين وقد لخصنا ما
ذكرناه هنا الدلالة الاية على ان كل عقد وكل ايقاع متعارف وغيره يجب الوفاء به بظاهر الامر ومسألة التخصيص ونحوها
قد عرفت دفعه وانما البحث في ان هذا يدل على اللزوم ام لا اذ يحتمل ان يكون المراد اللزوم ويحتمل ان يكون المراد لزوم العمل
بمقتضاه ان جائزا فجائز وان لازما فلازم بمعنى ان يتبع في ذلك العرف فاي عقد بني في العرف على اللزوم بين الناس
بحيث لا يرجعون المال ونحوه بعد وقوع العقد والايقاع فيحكم فيها باللزوم لان مقتضاه ذلك والعمل بمقتضاه واجب بظاهر
الاية وما بني في العرف على الجواز بمعنى ان طريقة الناس فيه على الرد والدفع كالعارية والوديعة فيحكم فيها بالجواز لانه مقتضاه

فيجب العمل

فيجب الوفا به وجعل الجائز واجبا ليس عملا بمقتضاه بل هو اخراج للعقد عن مقتضاه او يقال ان الشرع بان يراد ان الوفا بمقتضى
العقد لازم فان علم من الشرع انه من العقود اللازمة فيجب الوفاء به على لزومه وان علم انه من الجائزة فيجب الوفاء على جوازه والمراد با
الوفا هو لزوم العمل باحكامه واجرا كل حكم يترتب على احدهما شرعا عليه ويحتمل ان يكون المراد من الوفا الاعتقاد بمعنى انه يلزم
عليكم اعتقاد لزوم اللازم وجواز الجائز على بعد والظاهر رجوعه الى ما ذكرناه قبله وهو البنا على اجرا الاحكام فان الاعتقاد
لا دخل له في ذلك ويظهر الثمرة في العقد الذي لم يظهر من الشرع ولا من العرف كونه مبنيا على اللزوم فانه يثبت لزومه من الاية على
الاول دون الاخيرين ولو كان ظاهرا من العرف لزومه يثبت على الاولين دون الثالث ولو كان ثابتا من الشرع انه مبني على اللزوم
يظهر لزومه على الاول والثالث من الاية ولا يثبت على الثاني من هذه الاية وان فرض ثبوت اللزوم بغيره والذي يقتضيه النظر هو
الاول وليس الاستدلال من هيئة الامر المفيد للوجوب بل المدرك انما هو مادة الوفاء فان الوفا على شي البقا على ما هو مودا ما ولا
ريب ان مودى العقد مثلا هو التمليك او نحوه والوفا به هو المودي البقا على هذا الاثر وابقائه او عدم ازالته وهو معنى اللزوم
والظاهر ان كونه لازما او جائزا ليس الا وجوب الابقا والوفا وعدمه لا ان الوفا واجب في الجائز واللازم ومن تامل في دلالة لفظ
الوفا لا يجد ريبا فيما ذكرناه ويكفي في قوة هذا المعنى ووضوحه فهم الاصحاب هنا ذلك واستدلالهم قديما وحديثا بها عليه
ولو يصدق هذا الاحتمال الامين اية الله العلامة اعلى الله مقامه في بعض كتبه مع انه وافق الاصحاب في الاستدلال به في سائر كتبه و
غير خفي ان غرضه من ذكر هذا مجرد بيان ذكر ما يمكن ان يذكر وذكره منحرا يقوم مقام الاحتمال لانه في فتاويه غالبا يستوفي
الاحتمالات تقوية للنظر واستعمال القوة التخريجية فمجرد قوله بان الوفا هو العمل بمقتضاه ان جائزا فجائز وان لازما فلازما لا ينبغي
ان يجعل موجبا للاجمال في الاية مع ما اوضحنا من السبيل فقد تروى في هنا كلام وهو ان العقد قد يكون لازما من الطرفين كا
البيع والصلح والاجارة والضمان والحوالة وقد يكون جائزا من الطرفين كالوكالة والمضاربة والشركة والعارية والوديعة والجعالة
ونحو ذلك وقد يكون جائزا من طرف ولازما من اخر كالرهن فانهم يقولون انه جائز من قبل المرتهن لازم من طرف الراهن والهبة فانه لازم
من طرف المتهب وجائز من طرف الواهب في غير المعوض وذي الرحم والزوجين على الاصح فهل اللازم من طرف دون اخر لازم او جائز
او مركب وجوه قيل بانه مركب كما هو المشهور في الالسنة من اهل العلم والوجه فيه انه وجد فيه الجواز واللزوم معا فانه باعتبار احد طرفيه
ممتنع الفسخ وباعتبار طرفه الاخر جائز وهو معنى الواسطة وقيل بان هذا جائز اذ التناقض بين الجائز واللازم واضح ومعنى
اللزوم يرجع الى سالبة كلية وهو عدم امكان الفسخ مط ومعنى الجواز هو الايجاب بمعنى امكان الفسخ ولا ريب ان الفسخ من احد
الطرفين فسخ من الاخر لعدم معقولية التفكيك فيصير هذا العقد قابلا للفسخ شرعا واما ان الفاسخ هو المتعاقدان او احدهما
او اجنبي فلا دخل له في كون العقد في ذاته لازما او جائزا ويؤيد هذا الوجه انهم يجرون في صيغة الرهن والهبة احكام الجائز من
صحته باي لفظ وقع حتى بالجملة الاسمية في الرهن ولا يستعملون فيهما ما يذكرونه في العقود اللازمة ويؤيد عدم كونهما من الجائز
عدم بطلانهما بموت او جنون ونحو ذلك مما يبطل العقد الجائز واما احتمال الحاقهما باللازم فهو من المستبعد جدا ويحتمل
الحمل الجائز بمعنى امكان فسخه من كل احد ومن المتعاقدين واللازم ما ليس كذلك وهو خلاف الظاهر والتحقيق انه لو لوحظ
الجواز واللزوم بالنظر الى نفس العقد كما هو الظاهر من التوصيف فيلحقان بالجائز لانهما في نفسهما جائزان قابلان للانفساخ
ولا دخل لتعدد الفاسخ ووحدته في ذلك ولو اريد الجواز واللزوم بمعنى الرخصة وعدمها في الفسخ بالنسبة الى المكلفين فيمكن
القول بالتلفيق ولكنه يلزم على هذا ان يكون كل عقد كذلك اذ غايته جواز الفسخ للمتعاقدين وليس لسائر الناس فسخه
فيكون لازما من وجه جائزا من اخر واحتمال ان المراد انما هو الجواز والعدم بالنسبة الى المتعاقدين لا الغير فهما بذلك بعيد
مستلزم للتخصيص في عموم اوفوا بالعقود والدال على لزوم العقد وبيان ذلك ان عموم اوفوا بالعقود انما دل على ان كل

احد من المكلفين لعموم الخطاب مامورون بالوفا بكل عقد عقد من اي شخص صدر ومن المعلوم ان صدر العقد الواحد من
الف وجميع المكلفين مخاطبون بالعقد كل احد مكلف بالوفا بكل عقد من اي منهم صدر وتخصيصه بالمتعاقدين يحتاج
الى دليل اذ لا اشعار في الاية على ان الوفا لازم على المتعاقدين دون غيرهما ومقتضاه ذلك ثبوت لزوم العقد بالنسبة الى كل احد
فلو كان جائزا في حق المتعاقدين غير جائز من غيرهما فينبغي ان يكون اما خارجا بالدليل بالنسبة الى خصوص المتعاقدين ويبقى
على لزومه بالنسبة الى الغير فلا وجه لعدم جائز او ان لا يكون المراد وجوبا على الوفا على كل عقد بل المراد منها وجوب وفا كل احد
بعقده فيصير التقدير اوفوا بعقودكم ويظهر منه في العرف التوزيع بمعنى ان كل احد يفي بما هو عقده لا ان يفي بعقد غيره و
نحو ذلك اذ وفاء الغير بعقد الغير غير معقول اذ ليس بيده شي حتى يفي ذلك وليس الامر الا في الاختيار والتسلط فنقول لانا
نقول صرف الاية على هذا المعنى ان كان بدعوى الفهم العرفي فهو ممنوع واضمار المضاف اليه وان كان يوجب فهم هذا المعنى في
الظاهر لكن هو غير ثابت في موضع غير وجوده وعموم اللفظ محكم وليس ذلك من قبيل الرجال قوامون على النساء بل انما هو من قبيل
وامروا بالمعروف وانهوا عن المنكر وان كان من جهة عدم امكان الوفا من الغير فهو ممنوع اذ يجب على كل احد اجرا هذه الاثار على
هذا العقد بمعنى انه ليس لاحد ان ينتزعه من يد المشتري لانه ملكه ولا ان يعطيه للبائع لانه خرج عنه ويجب جعله من تركة المالك لو مات
وصرفه في الديون ونظائر ذلك مما يتعلق بكون الشي مملوكا فان كل احد مكلف بان يجري على هذا المال احكام ملكية المشتري
ولا باس بذلك مط فلا تغفل وهنا كلام اخر وهو ان العقد الجائز ما امكن فسخه واللازم ما لا يمكن شرعا فسخه وقد تتفق كلمات الاصحاب
ظاهرا على ان الفسخ موجب لرجوع كل عوض الى مالكه لو كان معاوضة وبطلان الاثر المترتب عليه لو لم يكن كذلك كالرجعة التي هي فسخ
الطلاق والفئة التي هي ابطال للايلاء والرجوع الذي هو ابطال للعارية والوديعة ونحو ذلك وبالجملة معنى الفسخ رفع الاثر ولازم
ذلك رجوع العوضين في المعاوضة على ما كانا قبل المعاوضة فان بقي عينهما فبعينهما والا فعلى ما ثبت في محله من الاحكام من كيفية
الضمان ولكنهم حكموا في باب القرض بان العقد جائز ليس بلازم وللمقرض المطالبة متى شاء وذكروا ان المقترض يملك ويرد المثل او
القيمة مع مطالبة المقرض وان بقي العين وهما مما يتنافيان وهذا مما قد استشكل على جماعة من فحول المتاخرين والمعاصرين
فلذلك ذهبوا الى ان القرض عقد لازم وخالفوا ظاهر كلمة الفقهاء في ذلك وزعموا ان الحكمين يتنافيان ولازم الجواز رجوع
العوض بعينه مع انه ليس كذلك في القرض وانت خبير بان القول بلزوم القرض تشمئز منه النفس فان القرض الذي للمقرض مطالبته
وللمقرض اذا متى شاء كيف يعقل كونه عقدا لازما وهذا انما هو مركوز في اذهان المتشرعة ركوزا ظاهرا والذي يختلج في
المقام في حل الاشكال وان لم اجد من نبه عليه من كلام فقيه او غيره ان يقال انه ليس عقد القرض مثلا الا معاوضة فانه
تمليك للمال بازاء عوض لا مجانا فاذا بذل المقرض احد العوضين فله ان يطالب بالعوض الاخر كما في سائر المعاوضات وليس
لاحد ان يقول ان مطالبة البائع الثمن ومطالبة المشتري المبيع فسخ للبيع فان ذلك امضا لمقتضاه ومقتضى عقد القرض
ان يقبض المال ويجب ثبوت مثله او قيمته في ذمة المقترض وليس هذا الا كالبيع بالمثل او القيمة فاذا طالب العوض فقد طالب المثل
والقيمة ولزم المقترض الدفع اتيانا بمقتضى المعاوضة فليس هذا فسخا حتى يجب دفع العين بل انما هو طلب لما لزم بالمعاوضة و
هو مؤكد لبقا العقد لا فاسخ نعم اذا قال المقرض فسخت القرض بمعنى الابطال وعدم الاذن في التصرف وكان العين باقيا فاللازم
على المقترض دفع العين لانه ابطل الملك بابطال سببه فيرجع الى ملك المالك الاول وسقط عن ذمة المقترض العوض كما ان المقرض
لو قال فسخت القرض لا يجوز له التصرف بعد ذلك بالعين الموجود لبطلان ما اوجب التمليك وزوال الاذن بزواله على ما هو التحقيق
فالذي يتحصل من ذلك ان العقد الجائز ما كان قابلا للفسخ الموجب لرجوع كل عوض الى مالكه وبطلان الاثار المترتبة عليه وليس عقد
القرض من اللازم على ما يخيله بعض المتاخرين للاجماع على خلافه ظاهرا ولا جائزا بهذا المعنى اذ لا يكاد يظهر على ظاهر كلامهم

فرق بين بقائه وانفساخه بل الخيار كلامهم في عدم وجود في العين مترتب على مطالبة المقرض العوض لا فسخ للعقد هكذا ينبغي
ان يحقق المقام وله نظائر كثيرة

عنوان

العقد تابع للقصد مط وهذه من القواعد المعروفة الكثيرة الفروع والبحث في
معناها فائدة وفي مداركها اخرى فهنا مقامان الاول في بيان المراد منه وهو محتمل الامرين لا بشرط بهما منع جمع احدهما ان العقد تابع
للقصد بمعنى انه لا يتحقق الا بالقصد كما ذكره الفقهاء في شرائط العقود مع الشرائط الاخر بمعنى انه لا عبرة بعقد الغافل والنائم
والناسي والغالط والهازل والسكران الذي لا قصد له ونحو ذلك فيكون القاعدة اشارة الى شرطية كون العاقد قاصدا لمعناها في
العقود كلها ويكون معنى التبعية عدم تحققه بدونه اذ لا وجود للتابع بدون متبوعه وهل العكس كذلك بمعنى انه كلما تحقق
القصد تحقق العقد ام لا فنقول له معنيان احدهما ان جنس القصد مستلزم للعقد وهو معلوم الانتفاء وثانيهما ان القصد
في العقد اذا تعلق بشيء فهو متحقق البتة بمعنى ان العقد يؤثر في ذلك المقصود ويوجب تحققه ويصير المعنى ان كل ما هو مقصود
في العقد فالعقد يتبعه بمعنى انه يتعلق به العقد ويتعقبه وهذا الوجه له تفصيل نذكره بعيد هذا وثانيهما ان العقد تابع للقصد بمعنى
ان العقد لما كان شيئا يحتاج الى موجب وقابل وعوض ومعوض وبعد حصول هذه الاركان لكل عقد اثر خاص من تمليك ونحوه وللآثار
كيفيات باعتبار انشائها من فورية وتراخ ولزوم وجواز وتنجيز وتعليق واطلاق وتقييد واتصال وانفصال واحكام ولوازم وهو في
هذه الامور كلها تابعة للقصد بمعنى انه لا يقع ما لم يقصد وما هو المقصود يقع مط والثاني في بيان المدرك والبحث هنا في مقامات
ثلث احدها ان العقد تابع للقصد بمعنى انه شرط في صحته بل ماهيته بمعنى ان ما لا قصد فيه ليس بعقد والمراد من القصد هنا ارادة
اللفظ والمعنى فالعقد الذي لم يقصد لفظه كما في النائم والساهي والغالط وهو من يريد لفظا اخر فيذكر غيره كما لو اراد كلمة بعت
فقال وهبت غلطا فان وهبت غير مقصود وكذا الغافل وهو الذي يصدر عنه اللفظ من دون التفات والسكران الذي يتكلم بلا
قصد الى الالفاظ بل يصدر عنه للعادة من دون شعور وارادة للخصوص وكذا العقد الذي لم يقصد معناه كما في الهازل فانه قاصد
لذكر لفظ بعت مثلا لكنه غير قاصد لوقوع معناه بهذا اللفظ ويرجع هذا الى عدم ارادة الانشاء او ارادة الانشاء الذي لا يترتب عليه
المنشأ وبالجملة غير قاصد لوقوع المسبب بل ليس بعقد وهذه قاعدة كلية سارية في العقود والايقاعات كافة والوجه في ذلك
امران احدهما اجماع الاصحاب على عدم ترتب الآثار على الخالي عن القصد كما هو صريح كلامهم في طي ابواب الفقه بحيث لا يشك
فيه مشكك وثانيهما ان مقتضى الاصل الاولي عدم ترتب الآثار المجعولة لهذه الاسباب شرعا الا بدليل ومن المعلوم ان احكام العقود
والايقاعات وآثارها كلها مخالفة للاصل فلا بد في ترتيب هذه الآثار من الاستناد الى حجة شرعية وليس الا ادلة العقود عموما وخصوصا
ولا يخفى ان ادلة العقود العامة كما ذكرناه في اصالة الصحة واللزوم قد اعتبر فيها لفظ العقد والشرط ونحو ذلك ولا ريب ان العقد معناه
العهد والربط وما لا قصد فيه لا يعد عهدا ولا يعتد به لغة ولا عرفا وكذا الكلام في لفظ الشرط واما الادلة الخاصة فقد
اعتبر فيها لفظ البيع والاجارة والنكاح والطلاق والاقرار والعتق ونحو ذلك ولا ريب ان كل ذلك ينصرف الى ما هو المقصود واللفظ
الخالي عن القصد لا يسمى بهذه الاسامي قطعا فاذا لم يشمله الادلة عموما وخصوصا فيبقى تحت الاصل الاولي ولا يترتب عليه الثمرة
وهو المراد ويمكن ان يتمسك في هذا المقام بمثل قوله لا عمل الا بنية وانما الاعمال بالنيات فان ظاهر الروايتين ان ماهية العمل
من دون نية غير متحققة فاما ان يحمل على معناه الحقيقي الظاهر ويكون الاعمال التي يتحقق بغير قصد خارجة عن العموم واما
ان يحمل على نفي الصحة لانه اقرب المجازات فيكون المراد عدم الصحة الا بالنية ولا ريب ان عموم الاعمال انما يشمل العقود والايقاعات
ايضا فيدل على انها لا تصح بدون القصد وهو المدعى وحملها على نفي الكمال او رميهما بالاجمال كما صدر عن بعضهم لا وجه له اذ
الاول بعيد عن الحقيقة والثاني فرع تعذر الحقيقة وعدم وجود المجاز القريب وهنا ليس كذلك فان قلت ان المتبادر من النية المطلقة
في الروايات ليس القصد بل الظاهر قصد التقرب ولذلك تمسك الفقهاء بها في اشتراط قصد التقرب في العبادات ولا يمكن هذا

الاستدلال الا مع ظهور ارادة قصد التقرب وليس كذلك الكلام في العبادات في اشتراط القصد المطلق اذ هو مما لا ينفك عن الفاعل المختار
كما نصوا عليه وقد مر ذلك في عنوان نية العبادات فلا دلالة في هذه الروايات على ما ذكرتم قلت يمكن ان يقال ان النية بمعنى القصد وتخصيصه
بقصد التقرب لا دليل عليه وثبوت الحقيقة الشرعية ممنوع بل معلوم العدم والاستدلال هنا في محله نعم يرد الاشكال في الاستدلال
بها على نية العبادات للشارح بصدده وثانيا يمكن ان يقال ان المراد من النية هنا قصد جهة ذلك العمل وبعبارة اخرى ان القصد وان
كان معنى النية لكنه بقرينة ذكر العمل بل الاعمال المقيدين للعموم في الخبرين يفهم ان المراد بالنية قصد غاية العمل والجهة المقصودة منه
فيصير المعنى لا اعمال اي لا يكون عمل صحيحا الا بنية ما هو المقصود منه اي جعل العمل لاجله فيدل على ان صحة كل عمل مشروط بقصد غايته
المجعولة له شرعا او عقلا او عادة فعلى هذا فلا بد في العبادة من قصد التقرب لان الغاية التي شرع لها العبادات هو التقرب اما بان يعلم ذلك
او نشك في الغاية والمتيقن هو التقرب اللازم للطلب كما استثناه في بحث كون المامور به عباديا وفي المعاملة لا بد من قصد النقل او الفك
او نحو ذلك من الآثار والغايات التي شرعت المعاملة لاجلها فليس المراد من النية خصوص القصد للتقرب ولا مطلق القصد ومن
العمل خصوص العبادة بل الظاهر من العمل الاعم ومن النية قصد الجهة المقصودة والعلة الغائية فيكون نص اشتراط ارادة من العمل شرطا
في ترتب ذلك الاثر شرعا وهو كاف في اثبات المدعى فتامل فانه من مطارح الافهام فاعتبار القصد في المعاملات بهذا المعنى مما لا
شبهة فيه نعم بقي الكلام في ان هذا القصد في الايقاع يعتبر في الوقوع حال ايقاعه وذلك واضح وفي العقد ايضا يعتبر في حال تكلم كل
من الموجب والقابل بما هو من جانبه ولكن هل يعتبر بقاء هذا القصد والشعور بهذا المعنى للفظ والمعنى في كل من المتعاقدين في كل
من الايجابين بحيث لو قال البايع بعت قاصدا فغفل او نسي وزال قصده بطور اخر فقال القابل قبلت لم يصح او لا بل المعتبر كون
كل منهما قاصدا فيما هو من متجاوز جهة والاقوى اعتبار القصد مط لما ذكرناه من الادلة فان المتبادر من ادلة العقود انما هو ما كان المتعاقدان
قاصدين في مجموع الايجاب والقبول مضافا الى ان العقد هو المركب من الايجاب والقبول فلا بد من كونهما قاصدين في المجموع حتى
يكون العقد منهما مع القصد والتوزيع بكون احدهما قاصدا في الايجاب والاخر في القبول وكليهما قاصدا في احدهما او احدهما
قاصدا في بعضهما خلاف الظاهر من النصوص والفتاوى ويبقى هنا اشكال وهو ان ظاهر ما ذكرناه اعتبار قصد اللفظ والمعنى
ولذلك اخرجنا الهازل فيشكل الامر في صحة عقد المكره مع ان الاصحاب في باب العقود اطبقوا على صحة عقود المكره لو لحقه الرضا
وان لم يقولوا بصحة الايقاعات من المكره وان رضي بعد ذلك بناء منهم على ان الايقاع لا يكون موقوفا على امر متاخر ويجي تحقيقه
في باب التعليق ان شاء الله ولا ريب ان المكره كالهازل قاصد للفظ دون المعنى فكيف يصح عقد المكره بلحوق الرضا ولا يصح عقد الهازل وان
رضي بعد ذلك واجاز وهذا الاشكال مما ذكره شيخنا الشهيد الثاني قدس سره في شرح الشرايع واللمعة ولم يتخلص عنه ولكن الاشكال
غير وارد والجواب بين والامر سهل الا انه لما كان محتاجا الى بيان معنى الاكراه وتحقيق ان المكره قاصد للفظ والمعنى معا لكنه
فاقد للرضا وهو غير قصد المعنى بخلاف الهازل فانه غير قاصد للمعنى اخرنا بيانه الى مسئلة الاكراه والاختيار الاتي في الشرائط العامة
ان شاء الله وبالجملة القصد للفظ والمعنى شرط في صحة العقود بالمعنى الاعم بل في عقديته وهذا احد معنى قولهم العقود تابعة للقصود
وثانيها ان العقد تابع للقصد في اركانه ولوازمه واحكامه بمعنى انه ما لم يقصد شيء منها لم يقع كما ان اصل العقد لا يتحقق الا
بقصد الايجاب والقبول ومعناهما كذلك لا يصح الا بقصد متعلقه من العوض والمعوض والموجب والقابل بمعنى انه لا بد في
العقد من قصد المبيع والثمن في البيع والزوجين في النكاح ونظائر ذلك ومن قصد المخاطب بالخطاب فلا يمكن قصد بيع مطلق
بعوض مطلق وان عين بعد ذلك وكذا لا يصح لو قال بعت ولم يقصد مخاطبا معينا هو القابل وان قال بعد ذلك لاحد
قبلت كما لا يصح لو لم يقصد القابل بقوله ذلك الايجاب الصادر من الرجل المعين فلو سمع قائلا يقول بعت فقال قبلت
لم يصح وان صادف الواقع وبعبارة اخرى العقد له اركان وهي المتعاقدان والعوضان وقد لا يكون عوض وقد يكون

وبعبارة اخرى كلما هو من ضروريات ذلك العقد والايقاع من المحل ونحوه لابد ان يكون مقصودا في حالته واللبطل واما
الاحكام واللوازم فان كان من مقتضيات ذات العقد ومفهومه بمعنى عدم تحققه الا بحصوله فهو داخل في قصد المعنى والغاية
الذي مر في المقام الاول وان كان من الاحكام اللاحقة شرعا كنفقة الزوجة ونحو ذلك فمبنى الكلام فيها والوجه في اعتبار القصد
بهذا المعنى بمعنى انتفاء الصحة بدونه ما مر من الوجوه السابقة من الاجماع والاصل الاولى وعدم انصراف ادلة الصحة في عقد
او ايقاع عاما او خاصا على ما لم يتعين فيه الاركان فينبغي بحث اصالة الفساد بل يمكن ان يدعى في بعض صور المسئلة عدم
صدق العقد والعهد اصلا والاخبار الدالة على عدم وقوع شيء الا بالقصد بالتقريب الذي ذكرناه فانك لو لم تقصد من
قولك بعت شيئا معينا هو زيد مثلا ولا فرسا معينا التعيين معتبر كليا او جزئيا ولا ثمنا معينا من درهم او دينار او غيرهما فلا
يقع بعد ذلك ان تعينه لانه شيء لم يقصد فلا يتحقق بمقتضى الاخبار فان قلت انا لا نقول انه يقع بلا قصد بل نقول انه يقع
بعد القصد وان لم يتعين عند العقد فلا يكون بلا قصد قلت اين وقوع هذه الاثار بعد العقد والقصد انما هو للعقد
بمعنى انه السبب في حصول ملك هذا المال مثل الهذا المشتري المفروض ان هذا لم يكن مقصودا في ذلك السبب ومجرد القصد
العاري عن السبب غير مملك فلا وجه لحصوله فيه ايضا فالحاصل ان متعلقات العقود انما هي محال لاثارها بمعنى انها مورد
للملك والطلاق والنكاح والعتق ونحو ذلك ولا ريب ان هذه الامور يحتاج الى محال مفروزة في نفس الامر على حسب ما هو المعتبر
في المفهوم فان كان شيئا يتقدم بالكلي والتعين فلا بد من تعيينه على طريق الكلية او العينية وان كان مما لا يتقرر الا بالتشخص
كالعتق والطلاق والنكاح على احد الوجهين وهو الاصح فلا بد من تعينه الشخصي حتى يتحقق الاثر فما لم يتعين هذه المحال
في نظر المتعاقدين بحيث يكون قابلا لورود الاثار المطلوبة عليها لا يتحقق للاثر محل فيستلزم الفساد لتخلف الاثر عن المؤثر
ايسر الفساد الا ذلك وتعين المحل بعد فساد المؤثر غير مجد وكذا الكلام في المتعاقدين فانهما اللذان يعقدان ويتعاهدان ويرتبطان
فلو صدر من احدهما الايجاب بدون تعين الاخر لم يتحقق هنا ربط من هذا الجانب ولا عهد مع احد وتعين احد بعد الصدور
لا يجعل العهد السابق له وذلك واضح جدا وفي كلامنا السابق في خصوص تعيين المتعلق افادات تنبه عليها بعد تامل غامض و
تنقيح لنقاد وغير طبيعة خاضر في الفن ويندفع بالغور في اطراف تلك الكلام اشكال الامر كونه في اذهان القاصرين في
بيع الكلي وعدم جواز نكاح احدى طالعة كما هو الاصح ونظاير ذلك وليس هذا من جهة عدم اشتراط قصد المتعلق بل الحق ان قصد الاركان
لازم في العقود كافة وانما البحث في ان متعلق كل عقد اي شيء حتى نعرف ما هو لازم القصد وغيره واي سبب لعدم تعلق النكاح
بالكلي دون البيع وهذا كلام سنحققه لك ان شاء الله في ضبط متعلقات العقود وثانيها ان العقد تابع للقصد في سائر الاحكام بمعنى
انها لا تترتب الا مع كونها مقصودة فمن لم يقصد النفقة في النكاح لا نفقة عليه ومن لم يقصد ضمان الدرك في البيع فلا ضمان
عليه ومن لم يقصد خيار المجلس او الشفعة او خيار الحيوان او توابع المبيع كثياب الجارية ومفتاح الدار او المهر في مفوضة البضع
او لحوق الولد او عدم جواز جمع الاختين ونكاح الخامسة ونظاير ذلك من الاحكام الغير المتناهية اللاحقة للعقود وبعد تحقق
اركانها وصحتها لا يتعلق فيه هذه الاحكام بالنسبة اليه وتبعية العقد للقصد بهذا المعنى لم يقم دليل على اعتباره بل رده
امور احدها الاجماع القطعي من الاصحاب على عدم اعتبار القصد في ذلك كله كما لا يخفى على من راجع كلامهم فان قلت كيف
تدعي الاجماع على ذلك مع ان قولهم العقود تابعة للقصود مطلق يشمل المقام قلت ليس كذلك بل معنى كلامهم ان العقد تابع للقصد
بمعنى ان النكاح والبيع لا يصح الا بقصد اللفظ والمعنى والاركان على ما قررناه اذ لفظ العقد اسم لمجموع الايجاب والقبول المتقوم
بهذه الاركان والاثر اللازم له فما هو المقصود منه الداخل في معنى الايجابين كما قررناه واما الاحكام اللاحقة للعقد بعد
وجوده وفرض صحته فهي ليست داخلة تحت اسم العقد ولا مقومة لتحققه ولا وجه لكونها تابعة للقصد فهذه العبارة عندهم

داله

دالة على اعتبار القصد في ماهية العقد واركانه دون احكامه وثانيها قيام السيرة القطعية من المسلمين قديما وحديثا على عدم
قصد الاحكام في العقود والايقاعات بل هي غير محصورة لا يكاد يطلع عليها فقيه فضلا عن عامي فكيف يمكن القول بعدم جريان
هذه الاحكام مع عدم القصد وثالثها اطلاق ما دل على ترتب هذه الاحكام لهذه العقود من دون تقييد بالعلم والقصد
ولا ريب ان اسم العقد واسم البيع والطلاق والعتق ونحو ذلك يتحقق بقصد الاركان فاللازم شمول الادلة الدالة على ترتب
الاحكام على هذه الاسامي عموما وخصوصا لما نحن فيه فلا وجه لهذه الشرطية وبالجملة لم يعرف من نص ولا فتوى اعتبار
في ذلك وعرض شبهة في ذلك من جهة هذه القاعدة المطلقة فانما هو من قصور الفهم او قلة التدبر فانه لا ربط لها بمسئلة الا
حكام واللوازم ورابعها ان يكون العقد تابعا للقصد بمعنى ان يكون كل ما قصد من العقد فينبغي تاثير العقد فيه وهذا
لو اتفق في الاركان من العوضين او الايجابين او المتعاقدين فلا شبهة فيه فان كل ما تعلق فيه القصد فهو مورد العقد
دون ما عداه ويلزمه التاثير مع اجتماع ساير الشرائط واما لو تعلق بامور خارجية فان كان قصد ما يترتب على العقد بحكم
الشرع من الاثار واللوازم الخارجية كما مثلناه فلا بحث في صحته وحصوله لكن من حيث اصل الشرع لا من حيث هذا القصد
بمعنى انه لو لم يكن قاصدا ايضا لكان ذلك كذلك وليس العقد فيه تابعا للقصد بل بالعكس وان كان قصد ما لا يترتب على
العقد لو خلي ونفسه فهل يتبعه العقد بمعنى انه يؤثر فيه باعتبار هذا القصد اولا فيه قسمان احدهما ان يقصد عدم ترتب
ما يترتب لو خلي ونفسه كقصده عدم النفقة في النكاح الدائم او عدم الشفعة في محلها او نظاير ذلك وبعبارة اخرى انه يقصد
في المعاملة او في الايقاع عدم ترتب بعض احكامه الشرعية التي لو لم يقصد عدمه لترتب جزما وثانيهما ان يقصد ترتب ما لا يترتب
لو خلي بلا قصد كقصد النفقة والارث في المنقطع وقصد خيار الفسخ في النكاح بغير اسباب المعهودة وقصد الخدمة في العتق و
قصد الخروج من الاصل في الوصية ونظاير ذلك وكل من القسمين قد يكون مع لفظ دال على ذلك بمعنى اظهار هذا المقصود
الخارجي شرطا في ضمن العقد وقد يكون من دون لفظ واقع في ضمن العقد بل مع المقاولة قبل العقد وبناء المتعاقدين على ذلك وقد
يكون بالمقاولة بعد العقد مع وجود القصد حال العقد وقد يكون مجرد قصد وتواطؤ بحيث يعلم احدهما بالاخر قاصد لذلك
وقد يكون مجرد قصد من دون علم من الاخر به ولا تواطؤ عليه فهنا صور ولا يخفى على الفطن العارف ان صورة جعله شرطا
في ضمن العقد او قبله او بعده وصورة العلم والتواطي كلها داخل في باب الشروط التي يبحث عنها في اللواحق ويتبين هناك اعتبار
اللفظ والعدم والمقارنة او التقدم او العدم وكفاية مجرد التواطي وعدمه وتمام الكلام في ضبط الشروط الضمنية وما يلحقها والمعتبر في
ذلك كله من مسئلة تبعية العقد للقصد وان كان من فروعها لكنه في الحقيقة لو قلنا بصحة هذه الاقسام شرطا يصير في
الحقيقة داخلا في الاركان لانه في حكم العوضين وكالجزء منها فلا بد من تنقيح ما هو الصحيح منه والفاسد فما صح منه يتبعه
العقد وما فسد لاحد الوجوه الاتية وفساد الشرط يفسده العقد لانه مستلزم لتعلق العقد بما لا يصح تعلقه به وفوات
الشرط كفوات الاركان وانما البحث في مجرد كون احد هذه الامور مقصودا للعاقد من دون شرطية وتواطؤ فهل يكون هذه
القصد ملغى ولا يترتب عليه تاثير العقد ولا يتقيد به فما ينبغي ان يترتب فهو يترتب كان قصد عدمه وما لا يترتب لا يترتب وان
قصد وجوده ام لا بل يتبع العقد القصد لا بمعنى انه يقع ما قصد لا محالة لانه مخالف للاجماع بل بمعنى انه ان صادف القصد في
الوجود والعدم شيئا لم يمنع منه الشرع وليس مخالفا للدين ولا يلزم منه محذور يؤثر فيه العقد فيكون هذا تاثيرا تابعا
للعقد باعتبار انضمام هذا القصد وان لم يصادف ذلك بل الغوه ونحوه ما دل الدليل على خلافه بحيث يصير المكلف مسلط
فيه بطل القصد فيبطل العقد بتبعيته ويحتمل وبعبارة اخرى هل مجرد القصد من دون تواطؤ وذكر لفظ يقوم مقام الشرط و
يوجب تقييد العقد به صحة وفسادا ام لا يحتمل القول بالتبعية لامور احدها عموم ما دل على نفي الضرر فانه لو لم يتحقق ما قصد

سواء كان قصده وجود ما الولاء لو وجد او عدمه الولاء لو وجد لتضرر بذلك لانه قد فعل هذا الفعل على ان يكون الامر على ما
قصده ولم يقدم على ما سوى ذلك فالزامه بالحكم الذي قصد خلافه اضرار به دون سبب وثانيها انه وان لم يذكر ما قصده في ضمن
العقد ولم يعلق الحكم عليه لكن بنى على ذلك وفعل فيتخيل على انه لو لم يكن كذلك لم يفعل فمن قصد عدم النفقة من النكاح او قصد
كون الزوجة خادمة وهو خال الذهن عن انه لا يقع على ما قصده بمعنى انه لا يعلم بطلان قصده يرجع الامر فيه الى انه لم يكن كلامه بعقد
فيصير ذلك من خصوصيات الاركان وكيفياته فيجري قاعدة التبعية وثالثها ان عموم ما دل على لزوم الشروط شامل لذلك فانه في الحقيقة
يتحلل الى شرط ضمني وان لم يلحظ بعنوان التعليق والربط والجواب انه لا تتم لهذا القصد لان ادلة الشرط انما يراد بها ما هو الالتزام
المعهود بين المتعاقدين لو قلنا بان الشرط بنفسه لازم كما هو احد الوجهين ولو قلنا بان لزوم الشرط انما هو بدخوله في العقد
وانحلاله الى الكيفية وصيرورته كالجزء من الاركان فيدخل في الوفاء بالعقد فلا ريب ان هذه المقصودات لم يذكر في العقد ولم يكن من
كيفياته وليس مجرد تخيل وقوع شيء او انتفائه قيدا في المعاملة اذ مجرد كونه داعيا بحيث لو لم يكن كذلك باعتقاده لم يفعل
لا يصير قيدا حتى يكون داخلا في الكيفية بل هو مورد باعتقاده الفاسد واما كون ذلك ضررا عليه فمدفوع بانه ضرر اقدم عليه
بنفسه لانه لم ينشأ الا بفعله لا بفعل الغير وتقصيره في فهم الاحكام الشرعية ان لم يوجب زيادة الجرح والتكليف عليه لا ينفي ما هو
لازم الطبيعة مما فعله من الاحكام وهذا وجه واضح والا للزم عدم ترتب الضمان ونظائر ذلك على من وجد اسبابها باعتقاد
عدم الترتب فتدبر مع ان اطلاق ما دل على ترتب الاثر شامل لصورة ما قصده او لم يقصده او قصد خلافه و
ليس في الادلة ما يعارضه اذ ليس هذا داخلا تحت دليل شرط ولا دليل اخر ولا دليل عقد نعم قد يتوهم انه يدل على ذلك عموم قوله
ع لكل امرء ما نوى فان ظاهره ان المرء اذا نوى شيئا فهو يحصل ونفرض ان العاقد قاصد مثلا عدم الخيار للمجلس او قاصد عدم
نفقة الزوجة او نحو ذلك فينبغي ان يحصل هذا الا بمقتضى العموم وخروج بعض الاشياء عن تحت العام بالدليل لا يقضي بعدم حجيته
في الباقي فلا وجه لاسقاط هذا القصد بالمرة والحاقه بالعدم ولكن نقول ان هذه الرواية يعارض ما دل على عدم ترتب هذه
الاحكام وجودا وعدما على العقود سواء نوى او لم ينو بالعموم من وجه وذلك واضح والترجيح مع الادلة الثانية لكثرتها وقوتها
وتمسك الاصحاب بها وكون خارج هذه الرواية اكثر من داخلها وانصرافها الى غير العموم المدعى منها ولو فرض عدم الترجيح فالمرجع
الاصل والاصل عدم تاثير هذا القصد مضافا الى ان استقراء الفقه القطعي قد دل على عدم العبرة بمجرد النية من دون قيام لفظ
او فعل دال عليه والفرض هنا عدم العقد لا يدل عليه وليس في المقام غيره فتبصر جدا ومن هنا علم انه لو تحقق المقاولة بعد
العقد ايضا لم ينفع في ذلك لان العقد مضى على اطلاقه واثر اثره على القول بان الشرط بنفسه لازم الا حاجة الى كونه في ضمن عقد وكذا
ما كان فيه المقاولة قبل العقد فان القول السابق لا يلزم بنفسه ولا يقيد العقد اللاحق لاحتمال الرجوع ومع العلم بالبقاء
يرجع الى مجرد القصد الخالي عن الامارة فلا ينفع من جهة العقدية ولو لم يلزم من جهة الشرطية مستقلا واسوء حالا منهما صور
العلم بالفساد ومجرد التواطي من دون مقاولة قبل العقد لا بعده ولا في اثنائه لانه قصد صرف ومجرد العلم بانه معتقد لذلك غير
قادح فتدبره بقي في هذه الصور البحث من جهة احتمال انه شرط كالمذكور في ضمن العقد فيبحث في صحته وفساده باعتبار ذلك ويبحث
الكلام في كونه مبطلا للعقد مفسدا او لا واما لو قطع النظر عن كونه شرطا فلا ريب ان مجرد هذه القصود لا يتبعها العقود لا بمعنى تاثيرها
فيما تعلق القصد به وجودا وعدما ولا بمعنى توقفها على صحته وفساده فتبصر مع انا نقول المراد من تبعية العقد للقصد كونه
تابعا لما قصد منه وهذه القصود والاعتقادات الخارجية التي توهمها المتعاقدان ليس قصدا متعلقا بالعقد بمعنى ان القائل
بعت معتقدا عدم ضمان المبيع عليه قبل قبضه وقوله اشتريت معتقدا عدم ثبوت الشفعة لا يقصد من قوله بعت عدم الضمان
ولا من قوله اشتريت ان لا يكون شفعة بل يقصد من العقد معناه المتعارف ويتخيل ان الحكم فيه كذلك وهذا ليس قصدا

متعلقا بالعقد حتى يتبعه وان كان لو اعتقد خلافه لم يفعل نعم لا يجري هذا الكلام في صورة المقاولة قبل العقد او في اثنائه فانه
فيها راجعان الى الشرط بمعنى كونهما قاصدين للعقد على هذا النحو فيبقى التقييد والكلام فيه من حيث كونه مفسدا للعقد قد
عرفته وسيتضح حكمه في باب الشروط فتلخص من ذلك ان قصد الاحكام واللوازم المترتبة على العقد غير لازم وعدم قصدها غير
مضر وقصد عدم ترتب ما يترتب وترتب ما لا يترتب غير نافع ولا مضر وانما اللازم قصد اللفظ والمعنى المقصود مع كيفياتهما من تنجيز او
تعليق اطلاق او تقييد اتصال وانفصال فوري او تراخ لازم او جائز على كيفياتها المقررة وقصد الاركان من المتعاقدين
والعوضين وما يقوم مقامها على حسب اختلاف العقود والايقاعات ثم بقي هنا كلامان احدهما انه متى لزم قصد الكيفيات
المقصودة حتى يقع على نحوها لا بد من ذكر ما يدل عليها ايضا اذ قد تقرر ان القصد الخالي عن الامارة لا عبرة به وسيحققه في شرائط
العقود ثم اما لو قصد واحدا من الكيفيات ولم يات بما يدل عليه كما لو قصد التزلزل او الجواز واتى بلفظ مطلق او عكس فاتى بلفظ
دال على التزلزل وقصد اللزوم فهل القاعدة في هذا المقام البطلان لعدم الدال في الاول وعدم القصد في الثاني وكلاهما شرط
او الصحة فيهما اكتفاء باحد الامرين في اصل الكيفية بخلاف الاحكام الخارجية تبعية اللفظ في المقامين او تبعية القصد في المقامين وجوه
والذي يقتضيه النظر الصحيح ان القصد العاري عن اللفظ لا عبرة به فانه ان كان قاصدا للنوع وقاصدا لوقوعه جائزا من هذا اللفظ
مع انه بظاهره مقيد للزوم فيلحقه حكم ظاهر اللفظ ولا عبرة بالقصد كذلك وما يعتبر من القصد الى اصل المعاملة فقد حصل
واما اللفظ العاري عن القصد فباطل المعنى لا اثر له وليس الا كقوله وهبت وهو قاصد للبيع اذ اللفظ المعتبر ما وافق المقصود
لشيء اخر فتدبر وثانيهما ان مقتضى شرطية قصد الاركان وقصد الغايات ان لا يحكم بالصحة الا مع العلم بحصول القصد اذ الشك في
الشروط مفض للارتياب العاقد لو اقر انه كان قاصدا للمذكور وعقده يثبت بذلك لان القصد شيء لا يعلم الا من قبله وسيجيء في
المثبتات بيان الوجه فيه وان كان في ذلك نافعا بالنسبة اليه ذلك ليس قبوله من حيث الاقرار به بل من تخصيص الطريق ولو انكر بمعنى
انه ذكر في اللفظ شيئا وقال لم اكن قاصدا معناه بل قاصدا شيئا اخر او لم اكن قاصدا بالمرة فهل يحكم هنا بالفساد لاصالة عدم القصد
هذا المراد ولانه شيء لا يعلم الا من قبله فقوله فيه حجة ولان الشك في حصول الشرط يوجب الشك في المشروط فيرجع الى الفساد
او يحكم بالصحة ولا يقبل انكار القصد لان الظاهر من حال العاقد اقدم على المعاملة كونه قاصدا للمعنى فانكاره بعد ذلك غير
مسموع وقبول قوله في وقوع الشك في المقام ومثله السابق بظاهره حجة في وجود القصد كما لو اقر بالقصد ثم انكر واصالة عدم القصد
مدفوع بتقدم هذا الظاهر عليه كما في صحة فعل المسلم مضافا الى الاجماع على ان الشارع ظواهر الالفاظ حجة كاشفة عن
المقصود فيستدل بها عليه ولا يسمع بعد ذلك انكار القصد الا مع قيام دليل يدل عليه وهو المعتمد تنبيه قد ذكر الفقهاء منهم
المحقق الثاني انه لو دفع المشتري عين مال الغير ثمنا عن مبيع وقصد الشراء لنفسه او دفع البايع عين مبيع لغيره وقصد البيع و
تملك الثمن لنفسه او عكس بان دفع عين مال نفسه واشترى لغيره مبيعا فانه يصير المعاوضة على مالكي العوضين دون ذلك الغير
المقصود فان كان المالك مباشرا فبنفس العقد وان كان المباشر غيره فبالاجازة ومقتضى هذا الكلام عدم تبعية العقد
للقصد حتى في الاركان وذلك خلاف ما قررناه فان زيدا لو دفع دينارا هو عين ماله ليشتري لعمرو ثوبا فانه يصير الثوب ملكا لزيد
لا لعمرو مع ان المقصود ان يكون الثوب لعمرو وكذا لو دفع الغاصب المغصوب على ان يشتري شيئا لنفسه فيصير المبيع لمالك المغصوب
مع الاجازة لا للغاصب وعلله المحقق الثاني بان قاعدة المعاوضة انتقال كل من العوضين الى مالك العوض الاخر لا الى غيره والا
لخرج عن كونه معاوضة فح نقول لا ريب ان تبعية العقود للقصود يقتضي ان يقع الملك لمن قصد في ضمن العقد لانه الركن الحقيقي
وغيره ليس بمقصود فلا وجه لتاثير العقد فيه ولو قلنا بعدم المال لزيد لا يكون الملك لعمرو بالبديهة والقاعدة التي اشار اليها
المحقق الثاني من مقتضى المعاوضة انتقال كل عوض الى من انتقل منه العوض الاخر يقتضي كون الملك لمالك العوض دون ما قصد

فيتعارضان والمتجه البطلان لفوات شرط القصد بالنسبة الى المالك وفوات جزء العوض بالنسبة الى المقصود فالحكم بالصحة
ووقوعه للمالك لا وجه له لا يقال ان صحة المعاملة للمالك انما هو بحسب الظاهر وعدم سماع دعوى كونه قاصدا لشخص آخر كما ذكرته
سابقا لانا نقول ليس الكلام في صورة التنازع بل المراد بيان حكم الواقعة ونفرض ان المالك قال اني ادفع هذا المال واشتري لزيد
فباع البايع بهذا الوجه فهل الملك صار للمالك او لزيد فظاهر كلام المحقق الثاني انه للمالك سيما ان هذا الفرض ينعكس
في بيع الغاصب لغيره فان الثمن يدخل في ملك المثمن بعد ما صار ملكا لغيره فانه وان قصد كون العوض الآخر له لا يترتب عليه الاثر بل يصير
للمالك العوض مع اجازته لقاعدة المعاوضة وبالجملة ليس مسئلتنا هذه من باب الحكم الظاهري كما ذكروه فيما لو ادعى المشتري اني
كنت اشتريته لزيد فلم يرض المشتري منه او ادعى الوكالة في الشراء فانكره الموكل فان المبيع يصير له ويستحق البايع الثمن ظاهرا اولا بالمال
كلامنا فيما تغاير المقصود في التمليك مع مالك العوض وكان هذا مع علم من المتعاقدين فظاهر كلام المحقق الثاني وغيره وقوع المعاملة
لمالك العوض بلا اجازة او معها كما في بيع الغاصب ونحوه لقاعدة ذكرها ومقتضى القصد وقوعه للمقصود دون غيره ومع التعارض
فينبغي البطلان لتخلف احد الشرطين في كل منهما فما مغنى الحكم بالصحة والتخلص من هذا الاشكال اما بأحد وجوه احدها ان يقال قاعدة التبعية
للاصل انما هو من باب الظواهر التي يمكن الخروج عنها بدليل كما في النكاح بمهر وشرط فاسدين فان النكاح يصح والمهر والشرط يفسدان
في بعض المقامات فنقول هنا ايضا ظاهر اتفاقهم على صحة بيع الغاصب وشرائه الا من يقول ببطلان الفضولي يدل على عدم اعتبار القصد
هنا ونظيره من دفع مبيعا ليكون الثمن لغيره او دفع ثمنا ليكون المبيع لغيره اذ الفارق غير موجود وثانيها ان يقال ليس كلامهم في صحة بيع
الغاصب وشرائه فيما لو كان مقصوده انتقال العوض الآخر شرعا اليه بل في مقام يكون مقصوده انتقاله العرفي اليه حتى يتصرف فيه
وينتفع وربما اخرى بأن يبيع فرس الغير لزيد بالمعاملة ان يكون الثمن ملكا له شرعا لانه لا يمكن ذلك بل غرضه ان ينتفع ويأخذ الثمن
بالبيع وينتفع به وان كان في الواقع يكون ملكا لمالك الفرس ان اجاز وللمشتري ان لم يجز وكل دافع المبيع او الثمن من نفسه حتى يكون
الثمن لزيد او المثمن له لا يريد بذلك الانتقال اليه بالمعاملة بل هو الداعي الى هذه المعاملة بمعنى انه يريد ان يملك فيعطيه ثانيا فليس
قصده ملكية الغير من هذه المعاملة بل من امر آخر وبالجملة نقول ان هذه الصور ليس فيها قصد في المعاملة مغاير لما ينبغي ان يقع عليه وانما
المنافي مقصود خارج لا عبرة به في العقد مع تحقق اركانه وثالثها ان يقال ان القصد الذي يتبعه العقد ما كان له دال في ظاهر العقد
من شرط او نحوه دون القصد الخالي عن اللفظ والارادة وقصد الغاصب كون العوض له لم يذكر في العقد وكذا قصد الدافع كون العوض
للغير لم يذكر في اللفظ بل انما هو مجرد قصد من دون دال فلا عبرة بهذا القصد فان قلت لهم لم يذكر في العقد ما يدل عليه فان قول الغاصب
اشتريت وقول البايع له بعتك يدل على ان الانتقال اليه وهو المقصود من اللفظ فاذا وقع خلافه لزم منافاة القصد قلت لم
نسلم ان مجرد جعل المخاطب هو الغاصب يدل على قصد الانتقال اليه فان الوكيل يخاطب بقوله بعتك مع ان الانتقال الى الموكل
بخاطب بقوله بعتك مع ان الانتقال ليس اليه ولذلك صرحوا في باب النكاح بلزوم تسمية الزوجين ولا يخاطب الوكيل بانكحتك بخلاف
الوكيل في البيع وبالجملة كون ظاهر العقد معه لا يدل على كونه مقصودا من الانتقال لاحتمال الفضولية والغاصبية والوكيلية ونحو ذلك
فان قلت فلازم كلامك ان نقول بالبطلان لو قال الغاصب بعتك على ان يكون ثمنه ملكا لي او قال دافع المبيع من ماله بعتك على ان
يكون الثمن منتقلا الى زيد قلت نعم نقول بالبطلان حينئذ لقصد ما هو خلاف قاعدة المعاوضة ونص عليه في ضمن العقد لانه كالشرط
الفاسد بل هو من افراده وليس في كلام المحقق الثاني وغيره ما يشمل هذه الصورة بل رابعها ان نجيب في الغاصب باحد الطرق السابقة
واما في دافع ماله ثمنا او مثمنا فنمنع عدم وقوع العوض للمقصود كما زعم المحقق الثاني بل ندعي انه ينتقل العوض الآخر الى من قصد لمالك
دون من ملك العوض المقابل له في ما ذكرناه من قاعدة التبعية للقصد واما قاعدة المعاوضة المشار اليها في كلامه فيمكن
التفصي عنها بان مقامنا غير مناف لها فان قصد المالك دفع الثمن على ان يكون المبيع لزيد يرجع الى امرين اما على كون هذا
الثمن قرضا لزيد فيملكه زيد واما هبة بالنسبة اليه فيملكه مجانا او غايته ان يكون المالك موجبا قابلا من طرفه ويحمل قوله اشتريت
بهذا المال الفرس لزيد الى قوله اقرضت او وهبت هذا المال لزيد فصار ملكا له وقبلت من جانبه ثم اشتريت فرساله فيصير من باب العتق
الضمني في قولهم اعتق عبدك عني ونظائر ذلك وان كان مخالفا للقاعدة فتدبر وخامسها ان نقول ان عقود المعاوضات ليس الركن فيها
الا العوضان والايجابان والمتعاقدان والمراد بالمتعاقدين من يصدر منه الايجاب والقبول سواء كانا مالكين ام وكيلين او وليين او
فضوليين او غاصبين او ملفقين والمعتبر قصدهما بالعقدية والتخاطب مع قصد المعاوضة بالعوضين المعهودين في كل
باب بحسبه الايجابين واما ان هذه المعاوضة ممن يصير وان مالك هذا العوض من هو وان الانتقال الى من يتحقق فليس من
اركان المعاوضة وبعبارة اخرى المراد بالمتعاقدين من يصدر منه الايجاب والقبول لا مستحق العوضين والعلم بمستحق العوضين
غير شرط فقصد خلافهما غير مضر لان من ينتقل اليه او عنه العوض لا ربط له بالمعاوضة بل المدار على المتعاقدين والايجابين والقبول
هكذا ينبغي ان يحقق المقام

عنوان

من جملة القواعد المتلقاة قولهم العقد ينحل الى عقود والبحث هنا في امور احدها
ان المراد من العقد هنا اعم من الايقاع فكما ان البيع والصلح والهبة والاجارة والوقف والوصية والشركة والمضاربة والمساقاة
والمزارعة والوديعة والرهن والقرض والنكاح ونحو ذلك ينحل الى عقود فكذلك الطلاق والظهار واللعان والايلاء والاقرار والعتق
والشفعة بناء على انها ايقاع والاذن وجه قوي ينحل الى ايقاعات على نحو ما يذكر في العقد كيفية ودليلا كما سيفصل وان كان
العقد في عبارتهم ظاهرا فيما عدا الايقاع الا ان الوجه في المسئلة واحد ولو استنهضنا على القاعدة باجماع الاصحاب امكن المنع في
الايقاعات بعدم دخولها تحت هذه العبارة فتدبر وثانيها انه ليس المراد من انحلالها على العقود عدها عقودا متعددة قطعا
بحيث يعد من باع مبيعا واحدا متعلقا بامور او بامر مركب او طلاق واحد متعلقا بثلاث نسوة مثلا انه باع ثلث بيوع او
طلق ثلث طلقات لان الحكم فيه تابع للاسم والغرض من الانحلال انما هو انحلال الحكم فيكون العقد الواحد في حكم العقود المتعددة
بالنظر الى الاحكام اللاحقة والمراد من الانحلال الى العقود انحلاله الى العقود من جنسه لا من غيره فالبيع بمنزلة بيوع والطلاق بمنزلة
طلقات وهكذا ولا يخفى ان الانحلال لما كان الى جنسه فلا بد ان يعتبر انحلاله في مورده فلا يمكن حمل البيع الناقل للعين الى بيع واجارة
وان كانت المنافع تابعة للاعيان في الانتقال لكنه ليس مورد البيع المنفعة ولا بد من اعتبار الانحلال الى حد يمكن وقوع عقد
مستقل بالنسبة اليه فيمكن انحلال البيع الى بيوع بمقدار اجزاء المبيع القابلة للانفراد بالبيع وانحلال الاجارة الى اجارات
بمقدار الاجزاء المفروضة في العين المستأجرة القابلة للاجارة المستقلة ومن هنا علم انه لا ينحل طلاق امرأة واحدة والابراء
والظهار منها او نكاح امرأة واحدة الى عقود وايقاعات لعدم امكان نكاح نصف امرأة وكذا طلاقه وما شابهه فبطلان النكاح
لو ظهر نصف الزوجة ملك الناكح لعدم امكان التحلل الى عقدين وكذا لو كان نصفها مملوكة للغير ولم يرض مالكها فلا ينحل
وثالثها ان المستند في هذه القاعدة امور الاول وهو الظاهر اجماعهم على هذا الانحلال كما نشير اليه في الفروع الكثيرة فانهم يبنون على
التبعيض ونحوه ويتمسكون بهذه القاعدة من غير نكير منهم كما لا يخفى على المتتبع وهو الحجة والثاني الاستقراء فانا قد تتبعنا موارد
العقود والايقاعات فوجدنا انحلالها الى عقود غالبا باجماع او نص فكذا فيما لا دليل عليه كما انا وجدنا انهم يقولون لو تلف
بعض المبيع او ظهر مستحقا صح البيع في الباقي وكذا لو كان بعضه مما لا يملك كالخمر والخنزير وكذا في الاجارة ولو عقد على امرأتين
فظهر احديهما اختا صح في الاجنبية ولو طلق او ظاهر او آلى عن امرأتين فظهر احديهما فاقدة للشرط مضى الايقاع في الاخرى وكذا
لو اقر بامرين وظهر فساده في احدهما ونظائر ذلك في المزارعة والشركة وغير ذلك من العقود كثيرة فانهم لا يقولون ببطلان العقد
من رأسه بسبب فوات بعض اجزاء المتعلق وفي بعض المقامات قد علم اجماعهم على ذلك وفي مقامات اخر دل النص عليه ومقتضى
هذا الاستقراء الحاق ما عداهما بهما ما لم يعلم فيه الخلاف الثالث ان ظاهر هذه الاسباب الشرعية انها اسباب للنقل والفك

او الحبس يحتون للزانه في كل شيء جعل الشارع قابلا التعلق تلك الاسباب ومتعلق لك الاثر فيه فكل عقد او ايقاع يتعلق بمورد من الموارد فيؤثر في ذلك المتعلق بجميع اجزائه القابلة لتعلق تلك الاسباب كل بعض المجموع المركب فاذا كان كذلك فتخلف بعض هذه الاجزاء لتلف او كونه فاقد الشرط التاثير او وجود مانع فيه لا يضر بالاثر في بعضها الاخرى لان الاسباب الشرعية كالاسباب العقلية فكلما وجد مورد قابل للتاثير يؤثر واذا لم يكن قابلا لفقد شرط او وجود مانع فلا يؤثر فيه ويصير بمنزلة العقود المتعددة التي لا يلزم من بطلان بعضها بطلان غيره فان قلت ظاهر التعلق بالامر المجموعي يمنع من الانحلال الى العقود والايقاعات قلت ما ذكرت من ان هذا التعلق بهذه الامور ارتباطي يقتضي ان تعلق البيع والطلاق مثلا بهذه المتعددة موقوف على صحة جزء جزء والا والاصل عدم الارتباط وتخصيص الشارع في اجزاء صيغة واحدة لهذا المجموع واجزاء صيغ متعددة للاجزاء القابلة للانفراد يقتضي عدم ارتباط بعضها ببعض وتبعيتها الاخرى لانه لا ريب في جواز انفراد الاجزاء بالبيع والطلاق كما هو المفروض وجمعها في صيغة واحدة لا يوجب الارتباط بل انما يؤثر كل من الامور القابلة للانفكاك دفعة واحدة فلا فرق في الاجتماع والانفراد سوى كفاية الصيغة الواحدة وعدمها لا ارتباط الاجزاء بعضها ببعض ولو فرض عدم كون بعضها قابلا للتاثير فلا يفرق الحال ايضا بين كونه منفردا او مجتمعا لانه غير قابل للسببية فلا يتاثر الرابع ان معاوضة المجموع بالمجموع يقتضي كون الاجزاء ايضا متقابلة ينبغي ان يكون كل جزء من احدهما في مقابل جزء من الاخر لنسبته الى المجموع كنسبة الاخر الى مجموعه وهذا امر في العرف واضح فبطلان المعاوضة في الواحد المتعلقة بالمجموع في قوة معاوضات متقابلة حقيقة لو لوحظ في العرف ولزم ذلك ترتب الاحكام الشرعية اللاحقة على العقود المتعددة عليه وهنا اشكال هو انه قد تقرر في العنوان السابق ان العقد يتبع القصد فلو سلم مقابلة الاجزاء بالاجزاء وكون الاسباب مؤثرة حيثما وجد القابل لكن قد يقيد ذلك بالقصد فلا تاثير لما لم يقصد ولا ريب ان قصد مقابلة المجموع بالمجموع لا يستلزم قصد مقابلة الاجزاء ولذا ترى ان كثيرا من الناس لا يرضون بمعاملة الجزء بالجزء بل يرضون بمعاملة الكل بالكل فالمقصود في العقد والايقاع انما يتعلق بهذا المجموع دون كل جزء فاذا فات بعض الاجزاء بتلف ونحوه فكيف يعقل صحة الباقي مع انه غير مقصود فكل امثال هذا المقام تنافيا عدم التبعية للقصد على اطلاقه فلا بد اما من التفصيل او تخريج الجواب عن الاشكال فنقول يمكن ان يقال اولا انا لا نسلم تعلق القصد بالمجموع المركب بل ظاهر معاوضة الكل بالكل قصد مقابلة الاجزاء بالاجزاء وسلمنا التبعية والاستقلال لا دخل له فيما نحن فيه اذ الكلام في ان مقابلة الاجزاء بالاجزاء مقصود ام لا فنقول ظاهر المقابلة خصوصا بعد ملاحظة المالية وكون المقصود الغالب في المعاوضة كيف كانت وما يرى من بعض الصور انه يرضى بالمجموع ولا يرضى بالابعاض نادر يحتاج الى تعلق الغرض بخصوص الهيئة دون الاصل المعاملة وكذا الكلام في الايقاع فان كلا منا اعم فان من طلق امرأتين بطلاق واحد صادف كون احديهما فاقدة للشرائط فنقول ظاهر طلاقهما كون كل منهما مقصودا في الفراق لا ان المجموع المركب كذلك وان كان قد يصير غرضه طلاقهما معا بحيث لا يرضى بكون احديهما مطلقة دون الاخرى لكنه يحتاج الى قصد زايد على قصد طلاق الاثنين فقد يرى بالجملة قصد الارتباط شيء زايد لا بد من حصوله والكلام فيما لم يصرح بذلك فان قلت قصد الاستغراق ايضا كذلك قلت نحن لا نحتاج في صحة بيع الاجزاء الى قصد الاستغراق بل يكفي عدم القصد الى الاستغراق ايضا ويقصد الارتباط ويقصد المجموع خاليا عن الامرين فان هذه القصود لا تنافي صحة البيع فيستقل الاجزاء ثم الكلام في نحو ان يقصد الاخر البعض الاخر او شرطيته وجود الاخر وهو فرع جعل من الشارع ولم يحصل بل ورد خلافه او جعل من المتعاقدين والفرض عدم العلم به الا ما قد ذكرنا انه يحتاج الى قصد الارتباط والتعليق وهو غير محقق نعم لو صرح بذلك وقال بعتك هذا الدار بشرط ارتباط الاجزاء بحيث لو خرج بعضه مستحقا او تلف بحيث انفسخ البيع او ظهر بطلانه يخرج البيع ايضا لكان الحكم كذلك لانه شرط مقيد ولا مانع من اشتراط مثل ذلك فتامل جيدا وثانيا ما ذكر من تعلق القصد بالمجموع وعدم الرضا بالبعض لو سلم فنقول ليس قيدا من العقد وانما هو قصد خارجي وان كان داعيا وتبعيا اخرى لتبيين المراد من قوله

الى

الى الارضى بالتبعيض انه هو معنى غير هذا المعنى وذلك نظير ما اذا بنى المتبايعان على ان يبيع كل منهما فرسه بالاخر وتواطيا عليه فقال احدهما بعتك فرسي بخمسه وقبل الاخر ثم امتنع الاخر عن البيع وهذا لا يضر بصحة البيع الاول وان كان قاصدا انه ايضا يبيع لكن لم يكن من قوله بعت قاصدا الشرط ان تبيع وثالثا انه لو سلم كون ذلك هو المقصود فقد ذكرنا ان المراد بالقصود هي المقصود المدلول عليها بظاهر اللفظ لا القصد المحض بمعنى ان اللفظ بلا قصد لا يكفي لان كل قصد بغير دال لا يمضي وقد ذكرنا ان التعلق بالمجموع في اللفظ ليس الا على قصد عدم الانفكاك بل هو لو لم يكن ظاهرا في قصد كل جزء كما قررناه فليس ظاهرا في قصد الارتباط قطعا ولو صرح به في اللفظ دخل تحت الشرط ونحن نلتزم بذلك حيث صرح فلا تغفل كما مر رابعا نفرض الكلام في صورة ما كان قاصدا للاستغراق او بحيث يكون هناك قصد فنقول انه لا ريب في انحلاله الى العقود بمقتضى الادلة السابقة ولا يعارضه فاعل القصد وان كان فيه كلام من جهة اخرى تاتي فاذا تم انحلاله في هذه الصورة لوجود المقتضي وانتفاء المانع لزم الانحلال في غيره بعدم القول بالفرق اذ كل من قال بالانحلال لم يفرق بين ما كان قاصدا للعموم ولم يكن فتبصر الخامس انه لا ريب ان العقد مقتض لانتقال هذا المتعلق بجميع اجزائه وليس له مانع فاذا كشف عن عدم انتقال بعض الاجزاء لمانع يقع الشك في ان انضمام هذه الاجزاء شرط او فقدان بعضها مانع فنقول الاصل عدم المانعية وعدم الشرطية اذ ذلك اما من جعل الشارع ابتداء ولا دليل عليه بل الدليل على خلافه موجود واما من جعل المكلف المستلزم لامضاء الشرع وهو ايضا فرع الاشتراط او دلالة ظاهر اللفظ وقد عرفت انتفاء الثاني وفرض عدم الاول فان قلت ليس هذا شكا في الشرطية والمانعية بل شك في اقتضاء المقتضي بمعنى انه بعد عدم التاثير في بعض الاجزاء الشك في ان هذا العقد مؤثر في الانتقال ام لا والاصل عدم قلت لا ريب ان هذا العقد داخل في عموم اوفوا بالعقود والوفاء به امضاء المقتضيات كافة فاذا جاء مانع من بعض المقتضيات فلا يوجب الشك في الاخر لشمول العموم من دون معارض فلا تغفل وهنا اشكال وهو انه لو انحل العقد الى عقود يجب في المعاوضات معنا معاوضة كل جزء بنسبته من العوض الاخر وهذا يستلزم جهالة المعوض والعوض مع ان غالب المعاوضات قد اعتبر فيها العلم في عقباكان او منافع فهذه القاعدة ينافيها اشتراط العلم نعم هذا في الايقاعات كالعتق والطلاق ونحوه وفي العقود التي لا معاوضة فيها كالهبة الخالية عنه والوقف والوصية ونظاير غير وارد لتعلق القصد هناك بالمجموع وصحة البعض غير مانع عن الاخر وليس هذا كمسئلة عتق عبد من عبدين او طلاق امرأة من امرأتين لعدم القصد هناك بالمعين اصلا لكن في عتق العبدين يتعلق بكل واحد بعينه وبطلان احدهما لا يجعل جهالة في الاخر وذلك واضح لكن في المعاوضات كالبيع والاجارة وما في حكمهما كالرهن ونحوه اذا ظهر بطلان العقد في البعض يرجع المعاوضة الى البقية من الطرفين بعد ملاحظة النسبة وذلك لم يكن معلوما عند المعاوضة والجواب بان الانحلال اذا صح في البعض صح في الباقي لما اشرنا اليه من عدم الفارق وثانيا بان مثل هذه الجهالة غير مانعة في البيع الذي هو ادق المعاوضات فضلا عن غيره لجواز المعاوضة على الاجزاء المشاعة ثمنا ومثمنا بعد معلومية المجموع ولا ريب ان معنى انحلال بيع الدار الى ما لا يعقوان يكون نصفها بنصفها وثلثها بثلثها وهكذا الى ما لا نهاية له ولا ريب ان ذلك معلوم عند البيع بهذا العنوان ولهذا لو بيع ابتداء بهذا النحو لكان البيع صحيحا فكذلك ساير المعاوضات فان قلت هناك ليس نصف معين وانما هو كلي ويتعين بالقسمة كلية وفيما نحن فيه ليس كذلك اذ لو بيع شاتان بخمسة فظهر احديهما مستحقا للغير يقوم باثنين والباقي بثلثة فلا ريب ان الشاة الباقية لم يلاحظ بانه شاة معين ثم لم يعلم كونه مبيعا كذلك وكون النصف والعشر ونحوهما ملحوظا معلوما لا ينفع في معلومية الاجزاء المعينة قلت هذا كلام متين لكن الجواب امتن منه لانا نقول ان تبعض الصفقة الموجب للانحلال الى الانحلال يفوت اجزاء معينة بل قد يصير بفوات الاجزاء المشاعة كما لو خرج نصفه مشاعا ملكا للغير ولم يرض مالكه ولا ريب ان هناك لا يجري هذا الكلام فيعلم ذلك من خارج لما ذكرنا من وضوح كون النصف بالنصف وما لو كان بفوات جزء معين فنقول انه لو قلنا فيه بانه يقوم الباقي ويقوم فيه بما كان في ذلك مجهولا لكن قد قلنا هناك ايضا بملاحظة النسبة ولا ريب ان النسبة لا بد لحاظ الابلحاظ فيمته الباقي الى المجموع حتى يعلم انه نصف او ثلث او ربع او خمس او نحو ذلك فيرجع الى الثمن بتلك النسبة فيرجع المال هنا ايضا الى كون النصف بالنصف والعشر

بالعشر فان قلت هذا مسلم ولكن كون النصف بالنصف لا يقتضي كون هذا النصف الباقي للمشتري لاحتمال النصف الاخر ولا يستلزم
كون هذا الشيء الباقية في نصف الثمن لاحتمال الشيء الثالث اذ لا يبعد من اجراء حكم ما لو اشترى النصف بالنصف قلت هذا اشتباه اذ لو
كان مشتريا النصف في حد لكان الحكم كما تقول لكن اشترى كل واحد من النصفين بازاء النصفين من الثمن فاذا تلف واحد فالباقي للمشتري
اي بخصوصه والمثال المطابق لما اذا قال بعت النصف بالنصف والنصف الاخر بالنصف الاخر فيصير كل من النصفين بعين مجموع الشيئين
للمشتري فاذا تلف منه شيء كان الباقي للمشتري لا محالة غاية ضمان البايع للمعاوضة فيسقط من الثمن بحسبها هكذا ينبغي ان يحقق هذا
المقام وثانيا انا فعلى تسليم كون هذا اجمالا لا نسلم كون هذه الجهالة مانعة لا يؤول الى العلم وقد يجوز نظير ذلك في مقامات وهنا كذا
وهو ان الفقهاء ذكروا ان تبعض الصفقة في المعاوضات موجب للخيار حيث يقع بذلك ضرر ولو كان العقد ينحل الى عقود للزم من ذلك
كون حكم كل من الابعاض اللزوم لعموم دليله ولا ريب ان بطلان عقد لا يوجب الخيار في عقد اخر فينبغي ان يكون الاجزاء كلها او لا هذا
من المؤيدات لانحلال العقد على عقود والا للزم من بطلان العقد في البعض بطلانه في الكل لان العقد الواحد لا يجتمع فيه الصحة والفساد
فقد علم ان الفقهاء بنوا على عدم الارتباط واما قولهم بالخيار فليس لذلك بل من جهة ان البايع مثلا والمشتري او نحو ذلك اذا اتى بالعقود
للعين فيتخيل الاخر انه يحصل له بهذه المعاوضة لدلالة ظاهر حال المعاوض عليه انه يريد الدفع والتمكين فاذا انكشف خلافه ظهر
الغرور الموجب للضرر ويندفع بالخيار لا لان الرجل يقصد الارتباط وحصول تمام الاجزاء والا للزم البطلان فهو الا الخيار وفيما ذكرنا
سابقا كفاية فراجع ورابعها ان الظاهر ان انحلال العقد الى العقود في جميع الاحكام الا ما دل دليل على خلافه ومقتضاه ان كل عقد
او ايقاع متعلق بامر مجموعي متى ما فقد شرط او وجد مانع في البعض بطل في ذلك وصح الباقي فلو كان بعض المبيع غير مقدور على تسليم
او غير مملوك او العاقد بالنسبة الى بعضه غير مالك والاولى والا مجاز فسد دون الباقي ولو تحقق الاجازة في بعض المبيع فضولا او غيره
من العقود الفضولية ينبغي الصحة في المجاز بالنسبة وان تامل فيه بعض مشايخنا ولعله لعدم علم الاجازة وبالجملة فكلامنا من جنبة القابل عين
وينبغي ان ما يشترط بالقبض كالهبة والوقف والسكنى وتوابعه والرهن والصرف والسلم اذا حصل القبض في بعضه صح بالنسبة الى المقبوض
وان بطل الباقي او بقي مراعى للتوسع وفيه وكذا ثبوت الخيار لو كان بعض المعقود عليه فيه خيار كشراء شيئين احدهما حيوان او نكاح امرأتين
في عقد احديهما مجنونة او بها قرن ولزوم انعتاق الباقي لو كان ممن ينعتق على المملك وان بطل الباقي وثبوت الشفعة فيما يصح لو كان
مشفوعا فانه كالمبيع المستقل ونحو ذلك ضمان الابعاض لان المبيع قبل القبض مضمون ونحوه مقتضيات العقد من تعجيل وفيما
ولواحقه من التوابع اللاحقة لكل شيء بحسبه ومسائل التنازع في عوض ومعوض او اطلاق واشتراط او نحو ذلك ومنها
ايضا شرعية الاقالة فانها كما يجري في تمام العقد يجري في الابعاض بالنسبة لانه بمنزلة عقود مستقلة تشرع فيها الاقالة واما عدم جريان
الخيار في الابعاض في غبن ونحو لان دليل الخيار على خلاف القاعدة ولم يثبت الا في العقد من حيث هو مجموع واقع كذلك ولو لم يكن مانع
لقلنا بثبوته في الابعاض لكن لا دليل عليه وبالجملة بعدما ذكرنا الانحلال فاللازم اجراء حكم العقود المستقلة على الابعاض ما لم يكن
معارض نعم قد افتى الشهيد وغيره بانه لو اجل بعض الثمن في السلم بطل الكل وعللوه بان بطلان المؤجل لاشتراط التقابض ويبطل الا ان
الحال الحكم معلوم منه لقسط اذ ما بازاء الحال ازيد مما بازاء المؤجل فكيف لكن يقتضيه القاعدة الصحة في ذلك لما قررناه وهذا الجهالة غير قادحة
وقد افتى جماعة بالصحة ايضا على ما في بالي فان كان لهم دليل على البطلان قبلنا والا فلا وبملاحظة ما نبهنا عليه من الفروع يتبصر على
فروع لا تتناهى وقد اشرنا الى الانواع اجمالا وتفصيل الكلام يحتاج الى مجال تام ونحن من السعة والعجالة بمقام وخامسها انه
قد اشرنا ان انحلال العقد الى عقود انما هو بعد ملاحظة متعلقاتها فان البيع ينحل الى العقود البيعية فيما يتعلق به عقده وان كانت
المنافع ايضا تنتقل بالبيع تبعا فلا يقال ان البيع ينحل الى بيع واجارة اذا عرفت هذا نعرف ان الانحلال يتوقف على معرفة متعلقات
العقود حتى يعرف ان اي شيء داخل واي شيء خارج ونحن نذكر ان شاء الله ضبط متعلقات العقود في اللواحق ومن هنا وقع الخلاف في ان الا

العو

للعيب هل هو على القاعدة لانه عوض فات من احد العوضين ام لا او ينقسم يحتاج الى بيان ان الاوصاف داخلة في الاعواض فيما كان و
منفعة او لا يستتبع الحلة فيها مطلقا او فرق بين وصف الصحة وسائر الاوصاف والداخلة وما ليس بداخل وجوه لعله وجبت المسئلة من فروع
بيان ما يتعلق به العقود فنوجزه الى محله ونوضحه هناك ان شاء الله فان قلنا بدخول وصف الصحة في العوض فالارش على القاعدة يجري في
كل معاوضة وان لم نقل بدخولها كما هو الاقوى فلا يكون على القاعدة دل عليها الدليل في البيع فيقتصر عليه او يسري الى غيره بتنقيح
مناط ونحو ذلك مطلقا فانظر لتنقيح المقام بعون الملك العلام وينبغي ان نشير هنا الى فائدة مهمة هي كالتتمة لهذا العنوان وهي ان التبعض
للصفقة الذي يترتب عليه في ابواب الفقه احكام كثيرة من خيار ونحوه وقد يجوز وقد لا يجوز كما يستفاد من مباحث الشفعة وغيرها فرع
كون الصفقة واحدة حتى يتبعض اذ لو كانت العقود متعددة لا يبقى سبيل الى احدهما انه تبعض الصفقة فلا بد من بيان الضابط في وحدة
الصفقة وتعددها حتى يتفرع عليه مسئلة التبعض واحكامها فنقول لا ريب ان المعاوضة تشتمل على اركان ستة العوضان و
المتعاقدان والايجاب والقبول فكل منها قابل للوحدة والتعدد اذ يمكن تعدد الايجاب ووحدة القبول وبالعكس وكذا في غيرها وذلك واضح
فالمدار في وحدة الصفقة وتعددها اما على الموجب او القابل او الايجاب او القبول او المعوض او العوض يحتمل ان تكون تعدده
موجبا للتعدد ووحدته موجبا للوحدة وانما عبرنا بهذه العبارات حتى يعم البيع وغيره واما على المركب من الاثنين بصوره او الثلثة
بصوره او الاربعة او الخمسة او الستة وتمام الصور المحتملة من الاحادي والثنائي والثلاثي والرباعي والخماسي والسداسي كلها تنتهي الى نيف وستين
صورة ولا بد من التامل في ان المدار على اي شيء فنقول لا ريب ان تعدد الثمن يستلزم تعدد الصفقة ولا يمكن فرض اتحادها مع تعدده سواء
كان المتعاقدان والايجابان واحدا او اكثر لان كل ثمن بعد فرض التعدد يقتضي معوضا منفردا يقابله بحيث لا يكون شيء من احد الثمنين
في ازاء ما في مقابل الاخر ولو على الاشاعة والوحدة يقتضي كون العوض بازاء تمام المعوض مشاعا ولا يمكن مع الاتحاد اختصاص بعضه
من الثمن بحصة معينة من المثمن بخلاف ما لو جعل الثمن متعددا فان تعدده يقتضي ان يكون ما بازاء كل منهما ممتازا عن الاخر وهو
تعدد الصفقة ولا ينفع فرض اتحاد الايجاب والقبول والمتعاقدين واما تعدد المثمن فان كان تعدده بالعدد كدار وفرس وكتاب ونحو ذلك
فهذا بمجرده لا يقتضي تعدد الصفقة وان كان التعدد من جنبة التسمية بان يكون كل منهما معوضا على حدة فلا يتحقق الا بانبات الثمن
فيرجع الى تعدد الثمن اذ لو قيل بعت دارا وكتابا بخمسة فهو صفقة واحدة ولو قال دارا بثلثة وكتابا باثنين فهما صفقتان وان
اتحد الايجابان وهذا الكلام يجري في الثمن ايضا فان تعدده بالعدد لا يقتضي تعدد الصفقة كالو باع دارا بفرس وكتاب وتعدده
في التسمية يقتضي امتياز المعوض اذ الثمن لا يكون مستقلا الا بالتسمية ولا يكون معوضه مستقلا فيرجع مال الكلام الى ان مالكي
العوضين لا عبرة بتعددهما واتحادهما كما كان الايجاب والقبول كذلك بل انما المدار على تعدد الثمن والمثمن من جنبة التسمية وبعبارة
اخرى ان لوحظ مقابلة واحدة بين العوضين بحيث يلزم من ذلك مقابلة كل جزء من احدهما بجزء من الاخر على الاشاعة عينا
ومفهوما فهذا ايضا صفقة واحدة وان لوحظ مقابلتان بحيث يلزم عدم امكان مقابلة تمام الاجزاء كذلك فهو تعدد للصفقة ولما
الاشاعة على العين والمفهوم وحدها من قولنا بعت نصف الدار بنصف المائة والنصف الاخر فانه تعدد للصفقة مع انه غير مانع عن احتمال
مقابلة كل من العوضين لكل جزء من المعوضين بحسب العين الخارجي لبقاء الاشاعة في الخارج لكنه مانع عن المقابلة في المفهوم فان
مفهوم النصف المجعول عوضا في الاول غير قابل لان يكون في مقابل النصف المجعول معوضا في الثاني فتامل جيدا فانه من مطارح الاعلام
ومن هنا نتنبه على الفرق بين دعوى الصفقة المشاع والنصف المعين من احد الشخصين ودعوى من الاخر مع كونهما ايضا في المثال وانما
نظر في الفرق ثاني الشهيدين والمسالك في محله واما وحدة المشتري والبايع والايجاب والقبول فلا بد من ملاحظتهما حكما كما عرفنا
نعم هنا كلام للعلامة اعلى الله مقامه في بحث الشفعة قال لو باع الشريك حصته من اثنين او من اثنين مثلا فللشفيع اخذ
معا او اخذ كل واحد بما يستحقه منه وانه لا يلزم تبعض الصفقة للمشتري لتعددها بتعدد الثمن وفرده المحقق الثاني ولم يتعرض

[هامش: ومع ... الى الضابط في وحدة الصفقة وتعددها]

[هامش: ١٢ الكل]

لدبرد

لا يرتفع الحكم ونقل في شرح القواعد عن التذكرة انه لو بيع دار وله طريق مشترك قابل للقسمة فللشريك اخذ الطريق خاصة بالشفعة ان شاء
وان شاء اخذ المجموع وظاهر هذه العبارة ايضا انه لم يقل هنا بلزوم تبعض الصفقة ولا يرد عليه ما اورده المحقق الثاني من ان
المجموع ان لم يكن متعلق الشفعة فلا شفعة له فيما سوى الطريق فكيف يأخذ المجموع وان كان متعلقها فكيف يجوز له التبعيض للصفقة
والذي يقتضيه النظر ان يقال ان تعدد المبيع لا يوجب تبعض الصفقة ولا يجوز للشفيع ايضا تبعيض الصفقة وما ذكره في الفرض الاول و
من التخيير للشريك لا لانهما صفقتان ولا لان التبعيض جائز بل لان هناك شفعتين لتعدد السبب وهو الشركة فالشريك في البستان له شفعة
وشريكه في الدار له شفعة فهما حقان متغايران يجوز اخذ واحد واسقاط الاخر كما يجوز اخذهما واسقاطهما وان كانت الصفقة واحدة و
جواز التبعيض انما هو في الشفعة الواحدة وقد اشار الى ذلك المحقق الثاني في شرح القواعد والظاهر ان ما ذكره في التذكرة ايضا ناظر الى
اعتبار تعدد الشفعة وان رده المحقق الثاني بما ذكر لكن في اعتبار التعدد فيه نوع خفاء وبالجملة الضابط في وحدة الصفقة وتعددها ما
ذكرناه فتامل جيدا **عنوان** لا عبرة في شيء من العقود والايقاعات بالنية والرضا والتمني بمعنى انه لا يترتب عليه حكم شرعي
على الصيغ فلا يكون العبد حرا بالنية ولا الزوجة مطلقة ومرادنا في هذا المقام من النية هو القصد الى الايقاع او الوقوع والرضا هو عدم
كراهة النفس من وقوعه والتمني هو طلب وقوع ذلك في الخارج ولا خلاف لاحد فيما ذكرناه وهو الحجة القاطعة مضافا الى اصالة عدم ترتب
الاثار الا على ما جعله الشرع سببا وادلة العقود والايقاعات لا تشمل ذلك سواء كان من العمومات او خصوص ما دل على نحو البيع
والطلاق وغيرهما وما يتخيل ان العهد الذي يترتب عليه الاثار كما ذكره في الفقه يكفي فيه القصد لانه يسمى عهدا فيدخل في عموم
ما دل على الوفاء بالعهود والذم على نقضه مدفوع بان مرادنا هنا بالقصد هو قصد وقوع العهد وايقاعه وهو ليس عهدا
جزما سيما مع اعتبار الميثاق في الاية ومجرد ترتب الثواب على قصد العبادات والعزم عليها كما دل عليه قوله نية المؤمن خير من
عمله ونحوه لا يقضي كونه كذلك في المعاملات والحمل على ذلك مجرد قياس ولا مانع من كون العزم على عبادة عبادة يترتب عليه الثواب ولا يكون العزم
على عقد او ايقاع عقدا او ايقاعا يترتب عليه الاثار بل الفرق بين المقامين مما لا يخفى على ذي بصيرة وكما انه لا عبرة بما ذكر لا عبرة
بالعقد القلبي ايضا بمعنى انشاء العقد والايقاع في القلب لوجوه احدها اصالة عدم ترتب الاثار الا بسبب شرعي وهو موقوف على الدليل ولا ريب
ان ما دل على الصحة غير شامل له كما نبينه وثانيها ان القصود وانشاء المعاني في القلب وان كان في الايقاعات يمكن ترتب الاثر عليه حيث
لا يحتاج الى طرف اخر لكن في العقود المحتاجة الى الجانبين لا يكاد يعلم وجود العقد القلبي للمتعاقدين بل هو غير ممكن ولا ريب ان اناطة الشارع
الحكم بمثل هذا الامر الخفي بعيد جدا وثالثها ان حقيقة السبب لو كان هو عقد القلب للزم العلم بحصول هذا السبب وهو متعذر و
كان يلزم ذلك لو كان في ذلك شرطا للفظ ايضا لكن الاهتمام في الشرع في اصل المقتضيات اقوى من التوابع وهو واضح في معاقولنا
يغتفر في التوابع ما لا يغتفر في الاوائل ورابعها ان المعلوم من الشرع ان جعل هذه المعاملات انما هو لقطع التجاذب والتنازع وهو
لا يتحقق الا باناطته بشيء محسوس يعرفه كل احد وخامسها الاتفاق على مشروعية العقود ولا ريب ان كون عقد القلب كافيا او مؤثرا
لكان مشروعيتها لغوا بالمرة وسادسها الخبر المشهور السابق انما يحلل الكلام ويحرم الكلام الدال على حصر السبب باللفظ خرج
ما خرج وبقي الباقي وبحث النفي والمناقشة سندا مدفوع بالانجبار ومنع دلالته على الحصر ليس في محله والذي يمكن ان يتخيل
وجها لكفايته امور الاول عموم قوله لكل امرئ ما نوى ولا ريب ان من عقد بقلبه نكاحا او طلاقا او بيعا فقد نوى حصول هذا الاثر
بهذا القصد فينبغي ان يحصل له ذلك شرعا للرواية وهو المدعى غايته خروج القصود المتعلقة بالامور الغير الشرعية لعدم امكان
حمل الخبر على الاخبار لاستلزامه الكذب بل المراد به الانشاء ولا يكون الانشاء الا للحكم وهو المدعى والجواب ان الظاهر من هذا الخبر بقرينة
غيره من الاخبار من قبيل لا عمل الا بنية ونحو ذلك حصول ما نوى عن عمل ما نوى او قول يتكلم به لا حصول ما نواه بمجرده مع ان الظاهر منه
انه ما لم ينوه فلا يحصل له كما هو قضية كون تقديم الخبر مفيدا للحصر ولا ينبغي في مقام اثبات حصول المنوي بمجرده مضافا الى المعارضة

لهو

لقوله تعالى ليس للانسان الا ما سعى ولا ريب ان المتبادر من السعي هو العمل لا مجرد المنوي ولا ينبغي حصول الليس مما سعى فيه والرجوع مع
الاية مضافا الى مصادمة الشهرة بل الاجماع والادلة المتقدمة والثاني انه وان لم يشمل العقد القلبي خصوص ادلة العقود لكنه يشمله
عموم اوفوا بالعقود اذ العقود ان كان بمعنى العهد فالقلبي ايضا عهد وان كان بمعنى الربط فهو ايضا ربط والجواب ان العقد كما
مر هو العهد المؤكد وظاهر تفسير الائمة بما يدل عليه لم يكن مؤكدا مع امكان منع تسميته عهدا مضافا الى كون ما ذكرناه من الادلة
موجبا للشك في شموله بحث العموم بل خارجة وانا على تقدير انصراف العقد الى المتعارف فالجواب واضح والثالث ان الالفاظ لا ريب انها
كاشفة عن المقصود ومبينة للمعاني وليست معتبرة الا من باب المقدمة ففي الحقيقة ليس السبب الا المعاني والالفاظ لا دخل لها في السببية
فاذا علم حصول ما هو المؤثر حقيقة فلا حاجة الى ما عداه والجواب انا لا نسلم كون المؤثر حقيقة هو القصد والمسلم انما هو كونه العمدة في
التاثير والركن الاعظم وهو غير مانع من انضمام جزء اخر اليه وان شئت مراعاة النظير والتشبيه الذي يرشدك الى هذا المعنى حيث ان
الاستدلال مبني على نحو من الاستحسان فنقول معارضة له بمثله انا نرى ان الشارع في العبادات لم يعتبر مباشرة البدن بقول او فعل
ولم يكتف بمجرد القصد وعقد القلب الا مع تعذر البدن كالاخرس العاجز عن التكلم والمريض الذي لا يقدر الا على محض الاخطار
بالبال وفيما عدا ذلك اعتبر انضمام القول والفعل بالنية حتى في الاعتقادات واصول الدين التي لا دخل لها بالعمل الظاهري
لم يكتف بمجرد الاعتقاد القلبي والا فهو حاصل لكل جاحد ومعاند بل اراد ضم القول والفعل فلا شبهة في ان الشارع لم يعتبر
مجرد الانشاء القلبي العاري عما يدل عليه من لفظ او فعل علامة وسببا للشيء ففي المعاملات ينبغي ان يكون الاهتمام ازيد لابتنائه
على المغالبة والتشاجر والتنازع فينبغي ان لا يكتفي فيه الا بشيء ظاهر لكل احد وهو اللفظ الكاشف عن القصد كما في ساير مناط
العقد او الفعل الدال عليه على تفصيل يذكر بعد ذلك فان قلت ان هذا الكلام انما يتم في العقود واما في الايقاعات التي لا نزاع
بالغير فلا سيما في الايقاع الذي هو بين الله وبين عبده كالنذر والعهد واليمين فان الله تبارك وتعالى عالم بما تخفي الصدور
ولا يحتاج الى لفظ دال ولا الى شيء اخر فيتحقق بمجرد ما عقد قلبه على شيء يتحقق التاثير بذلك بل ربما يمكن دعوى صدق لفظ النذر والعهد
واليمين على مجرد العقد القلبي فليشمله عموم قوله وليوفوا نذورهم واوفوا بعهدي واحفظوا ايمانكم وانما يؤاخذكم بما عقدتم
الايمان ونحو ذلك فلا وجه لاشتراط الدال عليه ومن هنا ذهب شيخ الطائفة على ما نقل عنه جماعة على انعقاد النذر بمجرد عقد القلب
ويحتمل ارادته من النذر المعنى الشامل للعهد واليمين لانهما في الحقيقة نوع نذر كما ان النذر عهد سيما مع ملاحظة ما استدل
به مما ذكرناه من علم الله تعالى بالسرائر وعدم الحاجة الى اللفظ الا لكونه كاشفا ومن كلام الشيخ واستدلاله يمكن ان يقال بالتزامه
بانعقاد ساير العقود ايضا بالعقد القلبي اذا علم وان كان نادرا وكذا ساير الايقاعات من عتق وتدبير ونحو ذلك فان مقتضى
هذا الاستدلال انه متى ما علم تحقق السبب وهو القصد كفى وهو في الايقاع معلوم لمن اوقعه قلت اولا ان ظاهر هذا الكلام
بل على ان المعترض يحتمل انا اعتبرنا اللفظ كاشفا وقلنا بان السبب هو عقد القلب وليس كذلك بل قلنا ان القصد لما كان شيئا
مخفيا لا يطلع عليه غالبا ومبنى الشرع على قطع التشاجر فينبغي اناطة الاحكام بامر ظاهر لا خفي ومن هنا يعلم انه لا فرق
بين الايقاع والعقد اذ الظاهر انهما من واد واحد ومجرد علم الله تعالى لا يكفي في كون السبب هو عقد القلب بعد دلالة ما مر من
الادلة على اعتبار اللفظ مضافا الى ان الظاهر عدم القول بالفرق والشيخ وان خالف في مقام لكنه وافق في مقام اخر و
اما دعوى صدق النذر والعهد على عقد القلب فليست مسلمة حقيقة وان اطلق مجازا ولو سلم اطلاقه حقيقة نقول
ان الفرد الظاهر هو ما دل عليه بال من فعل او قول فينصرف اليه الدليل وان كان عاما وبالجملة فاتفاق الاصحاب على
اشتراط الدال لكون المؤثر والسبب هو القول والفعل على نحو سنذكره وورودهم للتنبيه يدل على اعتباره فلا حاجة الى
التطويل في ذلك **عنوان** قد قررنا ان مجرد عقد القلب غير كاف بل لا بد من دال عليه والدال اما الفعل او القول

والكلام انما هو في الفعل فنقول الفعل الدال على المعاملة اما في حالة الاضطرار وعدم القدرة على الكلام كما في الاخرس ونحوه
اما في الاختيار وعلى التقديرين اما صريح الدلالة على المراد بحيث لا يبقى فيه شك عادة واما مظنون الدلالة واما مشكوك فهنا
اقسام الاول في الفعل الاختياري المظنون الدلالة كما في الملامسة والمنابذة ورمي الحصا ونحو ذلك في الدفع القابل للهبة والبيع
والعارية والاجارة ونحو ذلك مع حصول الظن بالمراد بالقراين والحق عدم الاكتفاء به لوجوه احدها ظهور اتفاق المعلوم من تتبع
كلماتهم في المقامات حيث يشترطون اللفظ او الفعل الصريح وثانيها ان ذلك مناف لمشروعية الدوال واعتبارها اذ الغرض منها
كما من قطع التجاذب والتنازع ولا ريب انه لا يرتفع بالفعل الظني وثالثها انه لا ريب ان الاصل في كل معاملة الفساد الا ما دل عليه الدليل
ولا ريب ان ادلة العقود والايقاعات باجمعها لا تنصرف الا الى ما هو المدلول عليه بشيء صريح الدلالة بل لا يبعد ما هو مظنون الدلالة
بيعا وصلحا وطلاقا ونحو ذلك فيبقى تحت الاصل الاولي من الفساد وذلك واضح الثاني في الفعل المشكوك ولا ريب ان الوجوه
الدالة على عدم كفاية المظنون تدل عليه بل بالاولوية ومقتضى الاصل عدم ترتب الاثار الا بموثر وليس المشكوك فيه منها بل كل
ما ذكرناه من على اعتبار الدال على العقد القلبي يدل على عدم كفاية المشكوك لانه ليس الا في الحقيقة لانه مجمل الثالث في الفعل
الصريح الدال على المطلوب ويعبرون عنه في الفقه بالمعاطاة وهو قد يكون من جانب مع القول من اخر وقد يكون من الجانبين وقد يكون
في عقود المعاوضات وغيرها ويكون في الايقاعات اذ المناط حصول الفعل الدال على النكاح والطلاق والعتق والاقرار والبيع والرهن
ونحوه مما ذكر في الاقسام حتى تكون على تقدير والغرض من ذكر الامثلة مراعاتها ليعلم انطباق الدليل عليها فنقول ان البحث
في المعاطاة يقع في مقامات بالنظر الى ملاحظتها في الايقاعات والعقود الجائزة واللازمة والمعاوضة وغيرها وبالنظر الى ملاحظة افادتها
الاباحة او الملك لزوما او جوازا او بالنظر الى وقوعها من احد الجانبين ومنهما معا وبالنظر الى كونها عقدا مستقلا او ملحقا بكل
باب من العقود المقام الاول في جريانها في الايقاعات والحق عدم كونه سببا في الايقاعات المعروفة من الطلاق والظهار واللعان والايلاء
والعتق والاقرار لوجوه احدها اتفاق الاصحاب في ذلك كله على اعتبار اللفظ الصريح بل في بعضها على صيغ خاصة وظاهرهم عدم
الخلاف في كون ذلك شرطا وعدم افادة الفعل في ذلك تاثيرا وان كان منويا به الايقاع فان اخراج المراة مثلا عن البيت واطلاق العبد
عن القيد مما لا يعد طلاقا وعتقا ولا يوثر فيهما وثانيها اصالة عدم الترتب للاثر المقصود عليه والاصل هو الفساد واستصحاب
بقاء المراة على الحلية والعبد مثلا على الملك وثالثها اخرى استصحاب ما كان قبل هذا الفعل سواء كان على عدم وجود الاثر الجديد او بقاء
الحالة السابقة فان الاستصحاب حجة فيهما ولم يدل هنا دليل على كون المعاطاة قاطعا للاستصحاب اذ الادلة الدالة على صحة هذه الايقا
اما النصوص الخاصة المعلقة للحكم على اسم الطلاق والعتق ونحو ذلك وغيرهما ولا ريب ان شيئا من ذلك لا يصدق على مجرد الفعل وان قصد
به ما يقصد من اللفظ واما ما ذكرناه من شمول اوفوا بالعقود بناء على عمومه عن العهود والعقد للمصطلح ولا ريب ان الظاهر منه بعد شموله
للايقاع انما هو القول والعهد المؤكد ولا يكون مؤكدا الا بالقول واما عموم المؤمنون عند شروطهم فنقول ان الشرط ان كان
بمعنى الربط فلا ربط له بالايقاعات الا على تكلف مخرج له عن الاطلاق فالعموم وان كان بمعنى الالزام فلا ريب ان الظاهر من الالزام
ما وقع بالقول لا بمجرد الفعل والنية مضافا الى ان الظاهر من الرواية هو الشرط الواقع بين المؤمنين بعضهم مع بعض لا بينه وبين
الله ولا ريب ان الطلاق والعتق ونحوها ليس شرطا واقعا بين الزوج والزوجة والمولى والعبد وبالجملة فادخال مجرد الفعل تحته
مشكل مع انه يعارضها عموم انما يحلل الكلام ويحرم الكلام وبعد التعارض فاما ان يترجح عليه او يتساقطا فيرجع الى الاصل الفساد سيما
مع ان ادلة الشرط مقيدة بعدم مخالفة الكتاب والسنة وبعد دلالة الاجماع والرواية على عدم كون الفعل موثرا يكون هذا الالزام مما خالف
الكتاب والسنة وكونه التزاما وان لم يخالف في كون الملتزم به مشروعا وثالثها عموم الرواية المعروفة المذكورة سابقا انما يحلل
الكلام ويحرم الكلام ولا ريب ان الايقاعات لها احكام تحريمية وتحليلية وقد دل النص على ان المحلل والمحرم هو الكلام لا غيره ومجرد

وجود

وجود التخصيص في بعض المقامات لا ينافي كونه حجة في الباقي واخراج الحصر عن ظاهره غير متجه لانه خلاف السياق ومناف لفهم العرف والتخصيص
اولى منه بمراتب وليس الغرض من الرواية حصر المجموع المركب من التحليل والتحريم حتى يبقى انه ينافي كون الفعل محللا فقط او محرما فقط بل
الظاهر ان المراد حصر كل منهما في الكلام والمعنى لا يحلل غير الكلام مضافا الى ان هذه الايقاعات فيها تحليل وتحريم وليس شيء منها
تحليلا فقط او تحريما فقط فاذا كان الفعل كافيا لزم اجتماع الامرين منه والتبعيض بترتيب تاثير احد الامرين اما التحليل والتحريم
مناف للاجماع بل الضرورة ومثل ما مر في هذا الحكم النذر والعهد واليمين نعم انما البحث في جملة من الايقاعات التي هي لشبه العقود
كالوقف على الجهات العامة والوصية لها وكالاذن الموجب لاباحة التصرف وسقوط الضمان وغير ذلك من احكامه ومثله الاجازة و
بذل الزاد والراحلة الموجب لوجوب الحج على المبذول له والاخذ بالشفعة بناء على انه ايقاع والتدبير بناء على انه وصية لا عتق
كما عليه الاكثر والحق عدم الجواز في التدبير لما مر من الوجوه السابقة نعم في غيره مما ذكرنا يقوى في النظر كونه منشا للاثر لوجهين
احدهما انه يصدق البذل والاذن والوصية والوقف بالفعل المقصود به ذلك كما نشاهد في العرف ان من بنى مسجدا بقصد انه وقف لله
ومن اتى بحصير وفرش فيه او الى قنديل او بساط فوضعه في مشهد امام او مسجد او نحو ذلك وكذلك لو اتى بالمال واعطاه بقصد انه بذل له
ولو فعل فعلا دالا على الرخصة بقصد الاذن فيه فيصدق هذه الالفاظ التي علق عليها الحكم فيثبت الصحة وترتب الاثار ونحو ذلك الاجازة
فانه بمعنى الاذن لكنه مصطلح في اللاحق دون السابق فان من باع مال غيره لشخص فجاء المالك فاخذ الثمن وسلم المبيع الى المشتري يصدق
انه اجازه عرفا وكل من جاء بالثمن واعطاه الى المشتري يصدق انه اجازه عرفا وكل من جاء بالثمن واعطاه الى المشتري فاخذ المشفوع بقصد انه اخذ
بالشفعة ان جعلناها من الايقاعات ومثل ذلك الفسخ فانه كما يصدق بقوله فسخت يصدق باعطاء العوض واخذ المعوض وكذا
اسقاط الحقوق فانه كما يصير بلفظ الاسقاط يصير بالفعل الدال عليه ويؤيده ما دل على ان التعريض للبيع مسقط للخيار وبالجملة
الميزان في صحة هذه الايقاعات بالفعل انما هو صدق الاسامي التي علق عليها الحكم على هذه الافعال كما يصدق على الالفاظ فيصير
اطلاق الادلة الدالة على ترتب الحكم عليها مخرجا عن الاصل ومخصصا لعموم الخبر الدال على ان غير الكلام لا يحلل ولا يحرم فتدبر
واما الابراء ففي صحته بالفعل مشكل والظاهر انه لو صدق الفعل بحيث يدل على الاسقاط كفى كما في ساير الحقوق وان كان بقرينة
سؤال وجواب فتدبر بل يمكن ان يقال انه متى ما حصل منه ما يدل على انه اسقط حقه كيف كان يكتفى به وثانيهما ان سيرة المسلمين قديما
وحديثا على كون الوقف والاذن والاجازة والبذل والاخذ بالشفعة والفسخ والاسقاط بالافعال كما يكون بالاقوال ولا يمكن
المبادرة الى الحكم بالبطلان في ذلك كله لانه راجع الى افساد طريقة المسلمين كافة ولا ريب ان هذه طريقة مستمرة من قديم الزمان الى
هذا البعد احتمال التجدد فيكشف عن تقرير المعصوم الكاشف عن الحكم الالهي وهو الحجة في السببية بل لنا ان نقول لو لم يكن هذا كافيا في
هذه المقامات لاشتهر وتواتر لعموم البلوى وشدة الحاجة مع انه قد انعكس الامر فصار كفاية الفعل في هذه المقامات في عدم الحاجة
الى القول من الواضحات وهو من الادلة القوية على صحة الفعل في ذلك وترتب الاثار عليه المقام الثاني في سببيته بالنسبة الى العقود
الجائزة كالوقف الخاص والصدقة والعطية والسكنى والتحبيس والهبة الغير المعوضة والوديعة والعارية والشركة الاختيارية والوكالة
بغير جعل والوصية للجهة الخاصة والوصاية والكفالة والضمان ونحو ذلك فنقول لا ريب ان مقتضى اصالة عدم ترتب الاثر الا بما جعله الشارع
سببا عدم الترتب الا بدليل يدل على كفاية الفعل في ذلك وليس الدليل في هذا الا امران لا بد من ملاحظة دلالتهما بالنسبة الى هذه
الموارد لعدم عموم يدل على التعميم مطلقا احدهما جريان السيرة المستمرة التي هي العمدة في اساس سببية المعاطاة فنقول لا ريب في جريانها في الصدقة
بالفعل وكذا العطية بل لا يكاد يتحقق بالقول الا نادرا وكذلك الهبة فان جل الهبة بالفعل والاقباض مما لا يمكن منعه بين المسلمين
وكذلك الوديعة والعارية والشركة فان الناس دائما يعيرون اموالهم او يودعونها ويتشاركون بمجرد وضع المال والبضاعة ولا يحتاجون
الى شيء اخر من صيغة خاصة او مطلقة فتحقق الاثر بالفعل في هذه العقود مما لا ينبغي ان يشكل فيه واما الوقف والسكنى ونحوهما

يمنع فيه السيرة على الاكتفاء بالفعل فيه اذ يجري اقباض الدار مثلا لا يكتفى في الوقفية عندهم وكذلك في الاسكان بل لا بد فيه من صيغة خاصة
كما نرى من عادتهم وكذلك الاشكال في اثبات السيرة في الوصية والوصايا والكفالة والضمان فانه ليس على حد ما ذكرناه من العقود لكن
الحق ان الوصايا والوكالة يصير بالفعل بين الناس بمعنى انهم يوكلون احدا في بيع شيء باعطائهم اياه مع جريان لغة يكون الاخذ
معتادا للدلالة في الدلال ونظائره ومع قيام قرينة عليه وكذلك في الوصايا بتسليم المال المصروف للديون الخالية والمخلوفية او غيره
مما يريد التولية اليه فالسيرة في ذلك ايضا لا تنكر واما الوقف والكفالة والضمان فالظاهر ان عدم وجود السيرة فيها لعدم كون الفعل
مفيدا لذلك المعنى فانه امر لم يجر عليه عادة ولم يدل عليه قرينة ولا يبعد ان المسلمين لا يمنعون من وقوع شيء منها بالفعل اذا امكن
هناك الفعل على تحويل على المدعى صريحا كما في غيرها غاية عدم الوقوع وهو لا يدل على عدم الجواز بعد فرض معلومية المناط وثانيها
ان ما دل على هذه العقود وصحتها على الفعل كما صدق على القول ولا ريب ان الصدقة والعطية والهبة والوديعة والعارية والشركة و
الوكالة والوصايا تصدق بالافعال ايضا في العرف فاذا صدق عليه فما دل على صحة هذه العقود يشمل الفعل كما يشمل القول ودعوى ان هذه
الالفاظ حقيقة في العقود والصيغ كما نطقت به كلمة الاصحاب حيث اشترطوا في اغلب تلك الصيغ وكيفيتها فكيف يدعى شمولها للفعل
ايضا غير مسموعة فان هذه الالفاظ لم يثبت لها حقائق شرعية كما قرر في محله وليس لها حقيقة جديدة عند المتشرعة بحيث لا يقتضي حمل خطاب
الشارع عليه بعد امكان الحمل على المعنى اللغوي والعرفي فعموم ما دل على صحة هذه العقود من الادلة المشتملة على لفظ الهبة والصدقة
والوديعة ونحو ذلك يدل على سببية الفعل ايضا كالقول فان قلت هذا ينافي اجماع الاصحاب فانهم يذكرون في كتبهم الصيغ الخاصة
او مطلق الصيغة ولو كان الفعل كافيا في ذلك لم يكن لذلك معنى قلت سيأتي تفصيل جواب هذا الاعتراض في كفاية الفعل في عقود
المعاوضة والغرض الاشارة الى وجوه الكلام وتتميم العنوان المعروف في المعاطاة لامثال ذلك والاجمال ان الفقهاء حيث عقدوا
الباب في العقود وذكروا هذه المباحث والصيغ في طي العقود ولا ريب في كون شيء من هذه المذكورات عقدا يتوقف على الصيغة
القولية وهذا لا ينافي اطلاق لفظ الوديعة والعارية على الفعل فغرضهم من ذلك جعله عقدا حتى يدخل في طي العقود وهو لا
يفيد الانحصار في السبب وثانيا انا نراهم يذكرون الصيغة في مقامات يصرحون بكفاية الفعل فيه ايضا كما في العارية فانهم لا يشترطون فيه
اعتراك ولا يعتبر ذلك ونظائرها كثيرة وثالثا نقول ان غرضهم في ذكر هذه العناوين وذكر الصيغ بيان الاحكام المتعلقة بها ولا ريب
ان للعقود احكاما اخر كما سيتضح لك ان شاء الله بعد ذلك فجعلوا العنوان خصوصية تنطبق على جميع احكامه وذلك لا ينافي في ترتب الاثر على
غير الصيغ ايضا ونحو ذلك في اسم الوكالة والشركة ونحو ذلك ورابعا لا يخفى على من يتتبع كلامهم اكتفاؤهم بالفعل في القبول في كثير من
هذه الموارد مع ان العقد عبارة عن الربط اللفظي دون الفعلي وكون احد الطرفين قولا لا يكفي في صدق العقدية عليه مع انهم يجرون
عليه احكام العقد في الاغلب وليس ذلك الا لدخوله تحت اسم الوديعة ونحو المعلق عليه الحكم فلا مانع من كونه في الايجاب والقبول كل
اذ اسم الاسم الموجب للحكم فتدبر جدا نعم هنا كلام وهو ان الدخول تحت الاسم وان كان قاضيا بترتب الاحكام لكنه مسلم في العقود
المذكورة اذا لم يكن فيها تمليك بل اباحة في التصرف ونحو ذلك كما في الوديعة والعارية والشركة والوكالة واما في العقود المملكة كالهبة
والوقف الخاص والسكنى ونحوه والصدقة والعطية فلا نم فيه ذلك كيف والاصحاب قد اشترطوا في التمليك القول بل القول الخاص
وذهبوا الى ان المعاطاة انما يفيد الاباحة في التصرف لانه رخصة من المالك وقد تقدم كفاية الفعل في مقام الاذن بالاجماع والسيرة فيكون
الفرق حاصلا بين العقود المملكة وغيرها وهذا اما من جهة عدم وجود السيرة في العقود المملكة بالتمليك وعدم دخولها تحت الاسم المتعلق
للحكم والاحكام كما هو ظاهر الفقهاء واما انه مع فرض تسليم الدخول تحت الاسم وجريان السيرة منع منه اتفاق الاصحاب على عدم كفاية الفعل
المعاطاة في التمليك فيكون مقيدا للاطلاقات بوجوب الصيغة ومانعا عن حجية السيرة لان طريقة العوام لا يكون كاشفا بعد مخالفة
حملة الشريعة وتمام الكلام يأتي مع توضيح جواب البحث عن كون المعاطاة مملكا او مفيدا للاباحة حيث ان الفرق بين عقود المعاوضة

وغيرها

في كون الفعل سببا في عقود المعاوضة
في عدم كفاية المعاطاة في النكاح

وغيرها غير محققة بل لو ثبت كونه مملكا في المعاوضات لكان في غيرها بالاولوية فتدبر وانتظر ونحو ذلك الكلام في كفاية المعاطاة في عقد الرهن فانه
يجري فيه الكلام السابق في العقود الجائزة حرفا بحرف المقام الثالث في كون الفعل سببا في عقود المعاوضة وفيه مجال احدهما بالنسبة الى
النكاح الدائم والمنقطع والحق فيهما عدم كون المعاطاة كافية لوجوه احدها اجماع الاصحاب خلفا وسلفا على اشتراط الصيغة الخاصة
فيه ايجابا وقبولا ولم يعهد في ذلك عنهم مخالف كما لا يخفى وثانيها جريان طريقة المسلمين على اعتبار العقد بحيث يعرف النساء والصبيان
ذلك فهذا في الحقيقة ضروري لا يحتاج الى الاسناد الى الاجماع بل كان هذا كذلك قبل غير عصرنا فانهم كانوا لا يبنون الحكم الا بعقد صريح كما هو
الظاهر عند ارباب التواريخ كافة وثالثها لزوم الهرج والمرج لو بنى امر النكاح على مجرد التراضي والتعاطي نظرا الى ان النكاح امر مقصود
للنسل والنسب ومطلوب لاستقرار امر المعاش والمعاد به وذلك ينافي ان يكون منوطا بامر ظاهر الزوال ورابعها ان المعاطاة سواء قلنا بانها اباحة
او تمليك سيقرر في محله انه جائز يمكن فيه التفاسخ والنكاح لا فسخ فيه الا باحد اسباب خاصة اجماعا وخامسها اصالة التحريم في الفروج
ولا ينفك عنه بالاباحة الا بدليل والوجه في المعاطاة اما جريان السيرة عليه وهو في المقام غير محقق بل المعلوم خلافه واما دخوله في اطلاقات
النكاح ولا ريب ان لفظها اتفقوا على ان النكاح حقيقة في العقد او في الوطي والاكثر على انه حقيقة في العقد فلا يشمل المعاطاة ولو كان
مشتركا ايضا لزم فيه الاجمال الموجب لعدم تيقن الدخول تحته بل لو سلم كونه حقيقة في الوطي لا يعقل دخول المعاطاة اذ الغرض كون السبب
مفيدا لاباحة الوطي المحرم بدون السبب ولا وجه لكون الشيء المحرم سببا لاباحة نفسه وهذا واضح لمن له ادنى مسكة سيما بعد التنبيه عليه فلا
يراد من عموم ادلة النكاح الا العقد والمعاطاة ليس منه ولنا هنا كلام حاسم لمادة الاشكال الدافع للقيل والقال وهو ان ما ذكرناه من الادلة
على عدم المعاطاة في النكاح كلها في صدد رد من ادعى عدم دخول المعاطاة تحت الادلة فيبقى تحت اصالة الفساد واما القيام الدليل
المخرج لغير تحت الادلة لو كان عموم في الباب فجملة منها ما ذكرناه سابقا ومنها انه لو كان المعاطاة كافية في النكاح لم يتحقق الزنا الا
في صورتين احديهما صورة الاكراه وثانيهما كون الفاعلين غير قاصدين الحلية بذلك الفعل بل قاصدين لمخالفة الله مع ان ضرورة المسلمين
قضت بوقوع الزنا ولو مع التراضي والتعاطي بالعوض المعين وبدونه بل هو الفرد الشائع من الزنا فكيف يعقل كون المعاطاة مجردة سببا
والكلام الاتي ان يتوقف لو سلم عموم دليل دال بظاهره على كفاية المعاطاة في التحليل في الفروج ولم يقم ايضا دليل دال على اخراج غير الفاعل كما
ايضا نقطع بعدم كفايته وبيان ذلك ان السبب المحلل للتصرف والملك على احد القولين في المعاطاة ان يكون السبب واقعا قبل المسبب فيفيد
اباحته او تمليكه فاذا كان المعاطاة انما هو السبب في ذلك فنقول لا ريب ان النكاح انما هو تمليك للانتفاع بالبضع او تمليك للمنفعة
على احد الوجهين ولا ريب انه كما يتحقق بعد ذلك ان المعاطاة لا يتحقق بقبض العوضين او بقبض العوض المقصود من تلك المعاملة
كالمبيع في البيع والعين المستأجرة في الاجارة ونحو ذلك فلا يتحقق المعاطاة في النكاح الا باعطاء المهر وقبض منفعة البضع وبعد
ذلك لا يبقى هنا شيء يفيد المعاطاة اباحته او تمليكه ولازم ذلك وقوع الوطي او الاستمتاع محرما لانه من دون سبب محلل و
المعاطاة يحصل بعد ذلك فاين السبب المحلل للانتفاع بالبضع لا يقال كيف تقول في باقي انواع المعاطاة في سائر المعاوضات فان هناك ايضا
يتحقق المعاطاة بعد الاخذ لانا نقول ان هناك يتعلق المعاوضة بالاموال وهي قابلة للتسليط فان للمالك ان يقبض له الغير
سواء كان هنا معاطاة ام لا فاذا قبضه وهو قبض سائغ لا مانع منه ويتحقق بذلك الاباحة في التصرف بعد ذلك او التمليك على
احد الوجهين بخلاف النكاح فانه ليس للمرأة تمليك نفسها وتقبيض بضعها الا بسبب محلل فاذا توقف التقبيض على محلل كيف يكون
بنفسه ولا يمكن ان يكون ان التقابض يوجب تحليل التصرفات اللاحقة فان الكلام في كون الوطي حلالا اولا وكيف يعقل كون الحرام
محللا لشيء اخر فان قلت ليس النكاح الا كسائر عقود المنافع كالاجارة ونحوها اذ لا ريب ان المعاطاة فيها لا يستلزم استيفاء المنفعة
بتمامها بل القبض للعين قبض للمنفعة فليكن هنا ايضا قبض الزوجة قبضا للبضع فيكون معاطاة محللا للانتفاع قلت اولا ان قبض
العين قبض للمنفعة فيما لو كان العين من الامور التي تدخل تحت اليد كالحيوان والدار ونحو ذلك واما في ما لا يدخل تحت اليد كما في

الاجير فليس قبض عينه قبضا للمنفعة ولذلك لا يجب اقباض الاجرة الا بعد اتمام العمل واستيفائها بخلاف سائر الاعيان المستاجرة فان قبض العين
فيها قائم مقام قبض المنفعة في خصوص جهة التقابض بالدليل وان لم يكن قبضا حقيقة ولذلك يترتب الضمان لو تلف على الوجه وفيما نحن
فيه مثل الاجير فان الزوجة لا يدخل تحت اليد مع ان المقام تمليك منفعة وكونه كالاجارة محل منع وثانيا نقول الكلام في تحليله
قبض الزوجة ايضا فان القبض عبارة عن التسلط ولا يتحقق الا بتمكين الزوجة ورفعها الموانع وليس للزوجة ذلك الا بتحليل شرعي
اذ لا ريب في تحريم التمكين ايضا ما لم يقع هناك محلل وبالجملة فالمعاطاة في النكاح مما لا يمكن فرضه لانها اما تمليك او اباحة وليس للزوجة
اباحة نفسها ولا تمليكها الا بمحلل شرعي فلو توقف التحليل ايضا على التمكين الاباحة والتسليط لزم الدور وهذا كله لا يخفى على من
اطلع على الضوابط وورد مشرب الفقاهة فلا يحتاج الى منع دلالة العمومات او اثبات دليل دال على اخراج المعاطاة في النكاح عن مجراها
هكذا ينبغي ان يحقق المقام ثبت الا ينبغي تشبثه في المرام وثانيتهما بالنسبة الى سائر المعاوضات كالبيع والصلح والهبة المعوضة والمزارعة و
المساقات والمضاربة ونحو ذلك والحق فيها ايضا كون المعاطاة مفيدة للاثر وهو الاباحة في التصرف والتمليك على الوجه الاخر كما سيأتي
مخصوصين لذلك الاثر والوجه في ذلك امور احدها فتوى الاصحاب خلفا وسلفا على ان المعاطاة مفيدة للاثر في هذه العقود وان لم يجر عليه
احكام العقود بتمامها ولم يعهد ذلك عنهم مخالف الا النادر منهم كما سنذكر والمخالف ايضا وافقنا في مقامات اخر وسيظهر لك ضعف
ما تخيله وبعضها العلامة الناشر فالاجماع على ذلك محصل في الجملة وثانيها قيام سيرة المسلمين قديما وحديثا على ذلك بحيث صار من جملة الضروريات
يعرفه الصبيان والنساء وهذه طريقة قديمة متصلة بزمن المعصومين فيكشف عن تقرير صاحب الشريعة لبعد عدم اطلاعهم على ذلك مع
انتشار المعاطاة في البلدان في مدة مائتي سنة بل ازيد ولم يصدر في ذلك منع عن صاحب الشريعة ولو لم يكن هذا مقام تقية ولا شيء اخر يوجب
عدم الردع وهذه امارة لا تنكر وثالثها ان الادلة الواردة على حلية البيع والاجارة ونحوهما من العقود السابقة بناء على شمولها للمعاطاة
فيندرج تحت الادلة الخاصة ايضا ويفيد الفائدة كالعقد اللفظي وان افترق في احكام اخر باجماع او غيره من الادلة كما سنفصل التحقيق وبالجملة
مشروعية المعاطاة في الجملة مما لا يمكن انكاره نعم هنا كلام وهو ان عمدة الادلة في المعاطاة انما هو السيرة والقدر الثابت منها انما هو في المحقرات
دون الامور الجليلة فكيف يدعي الشرعية على العموم والجواب اولا انه لا قائل بالفرق بين اصحابنا وان قال به بعض العامة بل الاجماع الاصحاب
على انه متى للتمر مطلقا فلا وجه للتخصيص بالمحقرات وثانيا نمنع اختصاص السيرة بالمحقرات بل نقول ان السيرة محققة في الاشياء الجليلة كبيع الحيوانات
وغير ذلك ومجرد التزام الناس باجراء العقد في بعض الاشياء كالعقارات ونحوها لا يقتضي عدم اعتبارهم للمعاطاة بل الظاهر ان الالتزام
بالصيغة في ذلك انما هو لفائدة اللزوم او التملك لو قلنا بان المعاطاة لا تفيد الا من جهة ان المعاطاة لا تفيد التصرف او التملك فتدبر
ولم يخالف في افادة المعاطاة اباحة التصرف بقول مجمل بمعنى كونه اعم من التمليك والاباحة المصطلحة سوى آية الله الفاضل العلامة اعلى الله
مقامه في النهاية واستدل على ذلك بوجهين احدهما ان الاباحة في المعاطاة مقصودة في ضمن التمليك كما عليه سيرة الناس فان المتعاطيين
لا يريدون بذلك الا التمليك كما لا يخفى فيكون التمليك قيد الاباحة بمعنى ان المالك لا يرخص الا بعنوان ان الاخذ مالك فمتى
ما صار قيدا فمقتضى القاعدة ان انتفاء القيد يقضي بانتفاء المقيد لان الجنس لا يبقى بعد ارتفاع الفصل وليس التمليك مجرد عنوان ومورد
للاباحة حتى لا يضر عدم حصوله بالاباحة وجب ان نقول ان المعاطاة لا تفيد التمليك بل تفيد الاباحة كما عليه فتوى المشهور بل الكل الا
من ندر فيكون الاباحة بعد عدم حصول التمليك خاليا عن العقد لتعلقه به الموجب له وبانتفائه فاذا لم يكن مقصودا كان اكلا للمال
باطل وهو منهي بالنص والاجماع وثانيهما ان المعاطاة لو صحت لدخلت تحت اسماء العقود على حسب مواردها اذ ليس عندنا معاملة جديدة
غير ما ذكره الاصحاب فان الظاهر منهم انحصار المعاملات المشروعة فيما عنونوه فيكون الحصر اجماعيا ولازم ذلك كون الخارج عن
ذلك باطلا بالاتفاق فلو صحت المعاطاة لزم اندراجها تحت هذه العقود بالاسم والحكم بل الظاهر لزوم دخوله تحت الاسم فاذا صار
كذلك لزم كونه ملكا كسائر عقود الابواب واللازم باطل باتفاقنا لانه لا يفيد التمليك فلزم كونه من العقود الفاسدة والفساد

مستلزم

مستلزم لعدم جواز التصرف كما ان في سائر البيوع الفاسدة لا يجوز التصرف بالاتفاق والجواب عن الاول انا لا نسلم كون الملكية قيدا للرخصة
بل لو ثبت ان الناس في معاطاتهم يقصدون التملك نقول انه مورد لا قيد بمعنى انهم يرخصون في التصرف في العوض مع كون العوض الاخر
سليما لهم ولا يتفاوت الحال عندهم بين كون ذلك على طريقة الملك والاباحة بعوض كما ان ذلك يظهر من طريقتهم مضافا الى انه بعد
فتوى المشهور بانه لا يفيد الملك وسماع المسلمين لهذه الفتوى كيف يعقل كونهم قاصدين ما لا يقع شرعا فان ذلك في غاية البعد ولو
كان فيهم من يقصد الملك فلعله ممن لم يتنبه الى ان المعاطاة مفيدة للملك لان القول به ايضا غير نادر فاذا لم يكن مقصودا وكان مقصودا
بالمورد به فلا وجه لزوال الاباحة بعدم التملك ولو فرض كونهم قاصدين للتملك ايضا نقول ان بعد فرض ان مشروعية هذه المعاملة انما
هو لافادة الاباحة دون التمليك كما هو المشهور فيصير قصد التملك من القصود الزائدة على اصل المراد وليس الا كقصد الزوجة النفقة
في النكاح المنقطع او الارث ونحو ذلك من الامور الزائدة التي لم يجعل الشارع للمعاملة مؤثرة فيها وهذا القصد لو كان داعيا الى
ابطال العقود لاكثر الناس لانهم من جهة عدم علمهم باللوازم يقصدون ما لا يترتب عليه شرعا وقد حقق المحل في قاعدة تبعية العقود
للقصود فراجع نعم لو لم يكن لمشروعية المعاطاة دليل غير دلالة الاذن المفيد للاباحة يمكن توجيه كلام العلامة الى المشهور لانتفاء
الاذن هنا بسبب عدم تحقق القيد المأخوذ في القصد والرخصة ولكن بعد قيام الدليل على ان هذه المعاملة مشروعة من سيرة او اجماع
وانها مفيدة للاباحة فلا موقع لهذا الكلام ولعل نظر الفاضل على ان ذلك لا يفيد الاباحة الا من جهة الرخصة من المالك كما في الاذن
في سائر المقامات والاذن هنا مقيد ينتفي بانتفاء قيده والظاهر من المشهور يدعون شرعية هذه المعاملة بالادلة المتقدمة ويقولون
انه مفيد للاباحة دون التمليك لا ان الاباحة من جهة الاذن بمعنى انه لا خصوصية للمعاطاة في ذلك وبالجملة وان لم اجد لهذا المطلب في
كلامهم شاهدا واضحا لكن الذي يظهر من كلام المشهور هو ذلك فلا تجد ولا ابادر الى الرد والانكار وبهذا يندفع كلام الفاضل ويرتفع الاشكال
ولا يحتاج الى الوجوه السابقة في الجواب وعن الثاني بانا لا نسلم دخوله تحت احد العقود حتى يلزم من ذلك افادته الملك بل نقول انها
معاملة مستقلة ليس داخلة في الابواب الاخر كما يراه جماعة من المتاخرين وسيأتي تحقيقه انشاء الله فعلى القول بذلك ودعوى الحصر في الابواب
المذكورة كما هو ظاهر كلام الفاضل ان يريد منها حصر العقود المملكة فغير مضر لانا لا نجعل المعاطاة مملكا حتى ينتقض بذلك الحصر وان يريد
كلما يفيد اباحة التصرف ولو بالاباحة فلا نسلم الانحصار كيف ومع ان الاصحاب حصروا الاسباب في الابواب المذكورة نصوا على ان المعاطاة يفيد
الاباحة وهو تصريح منهم على عدم الانحصار فيما يفيد التصرف في العقود المعروفة فلا بد من حمل كلامهم بناء على القول بان المعاطاة الواقعة في عقود
التمليك يفيد الملك كما يستفاد من ظاهر كلام المشهور وان قلنا بانه يفيد التمليك كما في بعض المعاصرين والمقاربين لنا من تقدم
بل بناء على كلام المشهور ايضا على ما ابتنيه كما سنحققه فلا موقع للايراد الثاني بالمرة ولعل الغرض هو الرد على المشهور القائلين بالاباحة
وقد عرفت المدفع بناء عليه ايضا فقد اتضح من ذلك ان المعاطاة يفيد الاباحة في غير العقود المملكة بلا كلام لانه لا يتوجه عليه ايراد الفاضل
بوجهيه اما في المملكة فيفيد الاباحة في التصرف ايضا بالاجماع من الاصحاب حتى من الفاضل لانه رجع عما في النهاية والوجوه الواردة ردا
قد عرفت ضعفها وبالتامل فيما ذكرنا يقدر على دفع الاعتراضات الاخر لو تخيل ورودها هنا والظاهر من كلمات الاصحاب ان التناقض من حيثية
الصيغة ليس كالتناقض من حيث سائر الشرائط فلو سلم كونه مملكا فلا يجب لو فرض انه غير مملك ايضا فنقول لا يكون هذا كسائر العقود الفاسدة
بل هو يفيد الاباحة كما نص عليه في المقام الرابع في انه هل يفيد اللزوم لو وقع في مقام العقد اللازم من المملكات ولا يفيد اللزوم ذهب
الى الاول من قدمائنا الشيخ الاجل المفيد من المتاخرين المولى الورع المقدس الاردبيلي وذهب الى الثاني المشهور بل لا يكاد يعرف مخالف
في ذلك سواهما بل الظاهر كما حكاه بعضهم عدم مخالفة المفيد ايضا وصول الرجوع في النقل العكس معروف هذا النقل عن المفيد في كلام الفاضل
ولو كان لبان وبالجملة فالمخالف الصريح انما هو المقدس الاردبيلي قدس الله سره ويمكن ان يكون بناء على ما ذهب اليه من كفاية التقابض مع التراضي في اللزوم
امور احدها ان المعاطاة داخلة تحت البيع والصلح والاجارة وغيرها من العقود بحيث يصدق عليها الاسم ومتى ما دخل تحت الاسماء فما دل على لزوم

هذه العقود يدل على لزومه من قبيل البيع بالخيار وغيره وثانيها انه لشمله عموم اوفوا بالعقود الدال على اللزوم اما بكونه داخلا في اسم البيع
ونحوه فيندرج تحت العقود واما لان العقد عبارة عن العهد او الربط ولا ريب في كون المعاطاة داخلا فيها فاذا كان كذلك فاخراجه يحتاج
الى دليل وثالثها الاستصحاب فانه بعد ما افاد جواز التصرف في الملك فيشك في انه هل يرد العوض بالفسخ لا فالاصل بقاؤه كما كان وهو
معنى اللزوم وقد تقدم تحقيق دلالة الاستصحاب على اللزوم في اثبات اللزوم فراجع ورابعها جريان السيرة على بعد الغلطات الا برضى
بالفسخ لو اراد احد المتعاقدين الفسخ وهو امارة اللزوم للكشف عن كونه من الشارع كذلك فكما ان السيرة اثبتت الشرعية تثبت
اللزوم ايضا وخامسها تعلق قصد المتعاقدين والمتعاطيين على اللزوم والدوام ولا ريب ان العقد يتبع القصد فمقتضاه كون العقد لازما و
سادسها ان هذا لو لم يفد اللزوم لزم من ذلك لزوم التكلف في اجراء الصيغ الخاصة في افادة اللزوم وهو مما فيه العسر الشديد والحرج
المنفيين بالاية والروايات سيما على غير العربي من الالسنة المتفرقة وسابعها انه لو لم يكن هذه المعاطاة لازمة مع كثرة تداولها وانتشارها بين
الناس لجاز لكل احد ان ياخذ بالمعاطاة ويرد الى صاحبه بعد ذلك وهو موجب للهرج والمرج الذي ليس مبنى الشرع الا لقطعه فتدبر وثامنها ان
المعاطاة لو لم يكن كافية في اللزوم للزم عدم خلو الاخبار عن تعليم صيغ العقود الملزمة لان مقصود الناس غالبا اللزوم ومثل هذا الامر مع
عموم البلوى لا ينبغي ان يخفى مع انه لم ينقل في زمن الائمة كونهم يعلمون الناس كيفية اجراء الصيغ ولم يرد في الروايات كذلك وهو من اقوى الشواهد
على ان المعاطاة كافية في اللزوم وللمتعاطين بعد اللزوم اصالة عدمه والاجماع المنقول المستفيض وفي عبارة جماعة منهم دعوى الاجماع
المحصل لعله مخالفة للقبيح حقيقة وعدم خلاف المفيد ثم ادعى انه نهى النبي عن بيع الملامسة والمنابذة ونحوهما مع اشتمالها على المعاطاة
وليس الا لنفي اللزوم مضافا الى ان المعاطاة لو افاد اللزوم لنافى مشروعية العقود ولزوم اللغوية في ذلك وهذا في قوة التخطئة لجميع الاصحاب
الذين ذكروا العقود ونصوا على عدم كفاية المعاطاة وليس لهذا الكلام مورد سوى نفي اللزوم لو قلنا بانه يفيد الملك وهذا مما يقطع
نفسا والجواب بان دخول المعاطاة تحت اسامي العقود غير مقبول عند المشهور والا لافاد الملك ولا يقولون به بل صرحوا بعدم دخوله
فيها فالادلة الدالة على لزوم البيع ونحوه لا تشملها ولو سلم دخوله تحت الاسم ايضا فنقول انصراف تلك الادلة الى العقد اللفظي يمنع من
افادتها لزوم المعاطاة وبذلك يظهر الجواب عن عموم اوفوا بالعقود بالاولوية لانصرافها الى العقد اللفظي جزما ولو سلم دخوله تحتها
ايضا فاجماع الاصحاب محصلا ومنقولا مع ما ذكرناه من المؤيد والشاهد يخصصه جزما والاول من افادته الشك في شمول العموم المانع من
التمسك بها واما الاستصحاب فان لم نقل بكونه مفيدا للملك كما هو ظاهر المشهور فلا وجه لاستصحاب الاباحة لان مرجعها الى اذن المالك
فاذا فسخ يرتفع الاذن والاباحة ولو قيل بافادته الملك ايضا يصير الكلام فيه كالعمومات فينقطع بمعارضة الاجماع ونمنع
كون السيرة على عدم جواز الفسخ بل ندعي ان السيرة على جواز الفسخ فانا نرى ان احد المتعاطيين ما لم يتصرف في العوض
اذا اراد ان يرده ليس لاحد ان يقول ان هذا قد لزم وليس لك ان تفسخ وهذا مما يدل على ان مبنى هذه المعاطاة ليس على اللزوم لا يقال لعل هذا
من جهة المسامحة في الامور الجزئية ولو كان في الامور الكلية لا يرضون بالفسخ والرد لانا نقول الظاهر من طريقتهم عدم كون ذلك لمحض
المسامحة اذ لو كان لذلك لم يرض بالرد من لا مسامحة له فانا نرى ان بعض الناس له المداقة في كل جزئي جزئي ويبحثون بدعوى نفسه الى الاقالة
والاحسان في معاملاته ومع ذلك في مقام المعاطاة لا يمتنع من الرد ومن ذلك يعلم بطلان دعوى قصد المتعاقدين للزوم وان اريد قصدوا
الملك فهو مما لا يستلزم اللزوم اذ معنى العقود كلها لازما او جائزا قصد التأبيد والدوام وهو غير مانع من الفسخ كما في البيع بخيار ونحو
واما لزوم العسر والحرج في اجراء الصيغ والتقيد بها وتعليمها فنقول اولا ان ذلك يلزم لو لم نقل بان المعاطاة مفيدة للاثر وجواز التصرف
واما لو قلنا بذلك غاية عدم افادته اللزوم فلا يلزم من ذلك عسر وحرج لان الناس لا يلتفتون غالبا الى اللزوم وانما غرضهم جواز التصرف
او الملك وهو حاصل بالمعاطاة على احد الوجهين فلا حاجة الى الصيغة مع انا لو سلمنا الحاجة الى الصيغة نقول لا يلزم الحرج في ذلك
اذ لعلنا نقول بكفاية مطلق اللفظ ولا نعتبر الصيغ الخاصة مع امكان منع العسر والحرج لو اشترط الصيغ الخاصة ايضا فتدبر ولا تسلم

قدم

علم ورود الاخبار في كيفية الصيغ لورودها في النكاح والبيع والمزارعة وغيرها من العقود كان لا يخفى على من تتبعها بل الظاهر
من تلك الاخبار ان ذلك كان متعارفا في زمن الائمة بحيث كانوا يسألون عن كيفية الصيغة في المعاملات مضافا الى انا نقول العلم بعدم
ورود الاخبار في تعليم الصيغ انما هو من جهة علم الناس في ذلك الزمان بها لان العقود ليس من الامور المخترعة من الشارع بل كان الناس يعرفونها
ويعاملون بها فلم يكن حاجة لبيان الصيغ والمبالغة في توضيحها وضبطها مع ان ذلك كله في مقابلة الاجماع القطعي من الاصحاب على انه
لا يفيد اللزوم غير مسموع نعم قد ينتهي الى اللزوم بالاسباب التي نذكرها عن قريب ان شاء الله المقام الخامس في ان المعاطاة هل يفيد الملك
ام لا بل الاباحة في التصرف وظاهر كلام المشهور حيث انهم صرحوا بعد ذكر الصيغة بانه لا يكفي المعاطاة بل يباح التصرف به عند كونه ملكا بل
اباحة صرفة وذهب جماعة من المعاصرين منهم الشيخ الاجل الاكبر الشيخ جعفر الغروي في شرح القواعد الى انه يفيد الملك والمسئلة من المعضلات
للقائلين بعدم افادته الملك وجوه احدها ان الاصل عدم حصول النقل والانتقال الا بما دل الدليل على سببيته وهو العقد اللفظي
واما المعاطاة فلا دليل على كونه ناقلا وثانيها ظهور اتفاق الاصحاب على انه لا يفيد سوى الاباحة كما نطقت به كلماتهم بحيث يعرفها كل
من راجعها وهو من الوضوح بحيث لا يحتاج الى النقل والبيان وثالثها انه لو كانت المعاطاة مملكة لزم كونها ملزمة ايضا لانها داخل
تحت عمومات العقود وانواعها فيلزم اذا وقع في موضع العقد اللازم والتالي باطل لما مر من الاجماع على انه غير ملزم فكذا المقدم ورابعها
ان ما ورد من الاخبار الدالة في العقود على اعتبار الالفاظ بل الكيفيات الخاصة يدل على انه ليس بمملك والا لزم كون الصيغ المذكورة
لغوا لا حاجة اليها وهو خلاف ظاهر الادلة والفتاوى واحتج بعض من ذهب الى كونها مفيدة للملك من المتاخرين بوجوه الاول
ان المعاطاة داخل تحت لفظ البيع والصلح والاجارة ونحوها من عقود التمليك فينبغي كونها مملكا للاتفاق على ان البيع مملك
ونحوه مضافا الى دلالة الادلة الواردة في خصوصيات العقود على كونها مملكة ومنع دخول المعاطاة تحت هذه الادلة مما لا يمكن
ارتكابه لان المعاطاة من الافراد الشائعة الظاهرة بل يمكن دعوى انصراف الادلة اليها فكيف يمكن منع شمولها لها وما يقال ان البيع
يطلق على مطلق التقابض للقابل الا ان يكون بيعا او صلحا او هبة مع ان هذا ليس من باب الحقيقة بل قد يطلق مع معلومية
كونه صلحا فليكن المعاطاة كذلك وهذا لا يدل على دخوله تحت البيع ونحوه حقيقة مدفوع اولا بانا نمنع اطلاق البيع على ما
هو المحتمل لهذه الامور بل لا يطلق البيع على التقابض الا مع قصد قصد البيعية فان من اطلع على انهما قصدا الهبة او الصلح لا يقول
انه باع والاخر اشترى قطعا وثانيا انه يطلق البيع على التقابض الصرف من دون اطلاع بانهما قصدا البيع فانما هو مبني على
كون الاصل في ناقل الاعيان ان يكون بيعا وفي ناقل المنافع ان يكون اجارة نظرا الى الغالب لو وقع فاطلاق البيع والاجارة الى
المشكوك انما هو لهذه القاعدة فلا وجه لانكار دخول المعاطاة تحت اسامي العقود والثاني ان قصد المتعاطيين انما هو
التمليك والمعاملة تابعة للقصد فمتى ما كان المقصود ذلك فينبغي وقوعه والا لزم عدم جواز التصرف ايضا لان الاباحة انما هي
للتمليك ولو لم يكن هناك ملك لا يتحقق اباحة فكيف يقع جواز التصرف بدون حصول الملك وبعبارة اخرى ان طريقة الناس في
المعاطاة قصد التمليك وهم معتقدون حصول الملك بذلك فالادلة الدالة على اصل مشروعية المعاطاة وهو السيرة
انما يدل على مشروعيته على النحو المتعارف بين الناس وهو كونه مفيدا للملك لبناء الناس عليه فيكشف عن تقرير المعصوم لذلك
ولا يمكن انه لما كان يفيد اباحة التصرف وهو الامر المهم المقصود فلا مانع من عدم الردع لانا نقول بعد اطلاع المعصوم على انهم
يعتقدون الملك ويبنون على ذلك ولا ريب ان للملك احكاما تترتب عليه فلو لم يكن هذه المعاملة مفيدة للملك لعلم
بد من بيانه لهم ذلك ولو اكتفي عدم الردع بمجرد افادة الاباحة لجرى نظير هذا الكلام في سائر العقود المملكة ايضا لاحتمال ان
يقع فيها ايضا بانها تفيد الاباحة لا الملك والتمسك في ذلك بالاجماع وغيره بعيد وبالجملة فلا وجه لهذا الايراد بعد ثبوت
قصدهم الى التمليك نعم لو توقفت بانهم غير قاصدين للتمليك لكان لذلك وجه كما مرت اليه الاشارة فينبغي الرجوع في ذلك

الى عامة الناس حتى يعرف الحال والظاهر انهم يقصدون الملك كما لا يخفى على من تتبع الثالث ان طريقة المسلمين قديما وحديثا اجرا
احكام الاملاك على المقبوض بالمعاطاة اذ لا ريب في كونه ميراثا بعد موت القابض وموجبا للخمس والزكوة وساير الحقوق بعد اجتماع شرايطها
ويتعلق به الوصية ويحصل به استطاعة الحج ولا يلتزمون في ذلك بالفحص عن العوض المقابل بانه هل هو باق حتى يبقى المال على اباحته او
هو تالف في يد الاخر حتى يحصل التملك بالتلف كما هو احد الوجوه مع انه لا ريب ان مقتضى الاستصحاب بقاء العوض الاخر على ما هو
عليه من دون تغير وتلف كما ترى جريان سيرتهم على التصرف فيه بما لا يصح الا في الملك كالبيع والوقف والعتق والوطي والتحليل فلو لم يكن
مجرد التقابض مع التراضي مفيدا للملك فاى توجيه يعد ذلك وبعد استمرار الطريقة على ذلك فاللازم على المشهور ارتكاب احد امور
احدها منع استمرار الطريقة على ذلك وعدم تسليم اجرا احكام الملك عليه وهذا لا يسمع بعد وضوح الامر وثانيها القول بجواز
هذه التصرفات بالتعبد الصرف من دون ملاحظة بعنوان المعاملة للقصد وعدم المنافات في ثبوت باخر مع انهم غير قاصدين لها ولا مانع من جريان
احكام الملك من الحقوق والمعاوضات وغير ذلك على المباح تاسيا كان هناك علم ببقاء التصرف في العوض الاخر او شك في حصول التصرف لا
ريب ان حصول ما لم يقصد وقصد ما لا يقع غير واقع في المعاملات وخروج المعاطاة عنها بعيد غايته مفتقر الى الدليل وجريان حكم الملك
على المباح مخالفة للقاعدة وجميع ما ذكر في الابواب المذكورة على اعتبار الملكية ومثل ذلك لا يمكن الاقتحام عليه من دون مستند
ظاهر والقول بان احتمال التلف في العوض الاخر والتصرف فيه كاف في ذلك لانه موجب للملكية مدفوع بان الاحتمال غير كاف في الاثبات مضافا
الى ان الاحتمال المذكور مدفوع باستصحاب عدم حصول التلف والتغير وبقاء العوض على الاباحة وعدم حصول الملك وثالثها القول بان العقود
الناقلة كالبيع والوقف الخاص ونحو ذلك تستتبع حصول الملك لصاحبه ضمنا ثم ينتقل منه الى المنقول اليه فيقع التصرف بعد حصول
الملك اما بمعنى مقارنتهما في الزمان مع تقدم الملك على التصرف بالذات كتقدم العلة على المعلول او بمعنى حصول الملك قبل التصرف بزمان
يسير وهذا ما كان يكفي في حل الاشكال في علم لزوم جريان حكم الملك في المباح وقد وقع نظير ذلك في مقامات من ابواب الفقه لنشير الى بعضها
منها الوطي في العدة الرجعية فانه يتضمن الرجوع بمعنى انه يقع به الرجوع اولا ثم يتحقق الوطي اذ لو لم يتقدم الرجوع كان في حكم الاجنبية
فلا يجوز وطيها ومنها كون العتق مستتبعا للملك في قوله اعتق عبدك عني فان العتق لا يكون الا في الملك فبقول المالك انت حر ينتقل العبد
الى الامر بالعتق فيكون ملكا له ثم يعتق عنه وحاصل هذا الكلام جعل مثل ذلك قاعدة كلية تشمل المقامات كلها فلا مانع من كون هذه التصرفات
في المعاطاة متضمنا لحصول الملك ثم بعد ذلك يقع الاثر في الملك ولا يلزم من ذلك محذور وهو مدفوع من وجوه منها ان هذا الملك
الضمني لو قلنا به فانما هو شيء ثابت بالدليل في بعض المقامات فيقتصر عليه ويحتاج في التسرية الى غيره الى دليل وهو غير محقق في الاصول
ح سليمه عن المعارض ومنها ان ذلك مستلزم لكون التصرف مملكا للعوضين والتصرف من جانب مملكا للعوض الاخر وهذا غير معهود
مع انه ان اقتصرنا على افادته الملكية مع كون المقصود منه التمليك لزم من ذلك المخالفة للسيرة ولكلام الاصحاب اذ لم يعتبر احد ذلك قصد
التمليك وان قلنا بانه مفيد للملك مطلقا حتى لو لم ينو به التمليك بل نوى عدمه فلا ريب ان الدخول في الملك قهرا غير معهود في الاحكام
الحكمية الا في بعض المقامات التي ليس هذا منها فان قلت انا لو لم نقل بانه مفيد للملك فلا اشكال في انه مفيد للزوم كما يأتي بيانه فعلى
القول بان المعاطاة بنفسها تفيد الملك يلزم الاشكال في افادة التصرف اللزوم كما ذكرته في افادته الملك من اختصاصه بقصد اللزوم وتعميمه
قلت يظهر من كلام الاصحاب في غير هذا الباب ان التصرف ملزم مطلقا كما ذكروه في الخيارات وغيرها ولا مانع منه وقياس افادة الملك على افادة
اللزوم مع انه قياس مردود لا وجه له لوجود الفارق فان الملك القهري غير معهود بخلاف اللزوم فانه مقرر في مقامات كثيرة ومنها استلزامه
لكون تالف العوضين معينا للعوض المسمى من الطرفين ومن احدهما معينا للجانب الاخر مع ان مقتضى قاعدة الاتلاف الحكم بالضمان بالمثل والقيمة
الا ما وقع عليه التراضي فان قلت انهما بعد ما تراضيا على جعل العوضين ما هو المسمى من الجانبين فلا وجه للمثل والقيمة لانهما ان زادا
على قيمة المسمى فقد اسقطه صاحبه باقدامه على العوض المقابل وان نقصا عنه فقد اقدم المتلف على دفع ما هو ازيد فلا يجوز له المراجعة على

الزائد

الزائد قلت لا نم كون مجرد التراضي على ذلك كافيا في تغيير حكم القاعدة فان من قال لاحد اتلف هذا المال الذي قيمته عشرون وعليك عشرة
فاتلفه المخاطب يلزمه العشرون بحكم الضمان لان المالك لم يأذن في الاتلاف مجانا بل بعوض ومتى تحقق الضمان فالقاعدة تقتضي باداء تمام
القيمة ولا عبرة بقول المالك وعليك عشرة حتى يجعل ذلك مسقطا للعشرة وتوهم كونه لو اذن بالاتلاف مجانا اسقط جميع العوض فكذلك
في قوله وعليك عشرة اسقط النصف العوض لانه في الحقيقة اسقاط لما لم يجب فان قوله اذا اتلفته صار عليك عشرون وانما اسقطت
منه عشرة لا ينفع في شيء لان الاسقاط فرع اشتغال الذمة وليس هذا الا كقول الزوجة اسقطت نفقتي شهرا فانه لا يسقط بذلك فان قلت
لم لا يكون قوله اتلف المال وعليك عشرة بمنزلة قوله اتلف النصف مجانا والنصف مع العوض قلت ظاهر قوله اتلفه وعليك عشرة كون
العشرة عوض الجميع وعدم رضا بالمجانية غايته رضا بالعوض الاقل ورضا بذلك قبل حصول الضمان غير كاف مع انه لا معاملة هنا
توجب الاشتغال الا بالعوض المسمى كما هو المفروض فيبقى تحت قاعدة الضمان الحاكمة بتمام المثل والقيمة مضافا الى ان هذا في صورة
فرض الزيادة لا يكاد يتم اذ لو قال اتلفه وعليك عشرون مع ان قيمته عشرة فكيف يضمن العشرين بمجرد قوله ذلك ورضا المتلف بذلك
لا يجعل ذمته مشغولة به بل يضمن ما هو قاعدة المتلف مثلا وقيمة وبالجملة مع كون الملك باقيا على مالكه الاول لا يكون الاتلاف
الا موجبا للمثل والقيمة دون ما سمي في مقام المعاطاة والاباحة فان قلت فكيف صح ذلك قبل التلف اذ كان المتعاطيين يكتفي
باخذه من العوض فلم لا يكون بعد التلف كذلك قلت الفرق بينهما واضح اذ العين ما لم يتلف فهو مباح للقابض بازاء عوض يتصرف فيه
فاذا اتلف كذلك فلا مانع منه واما بعد التلف فالمرجع الى القواعد وهي تقتضي اعتبار المثل والقيمة مضافا الى ان ذلك لو صح يخص بصورة
الاقدام على الاتلاف واما لو وقع التلف بآفة سماوية فلا داعي في ذلك الى الالتزام بالعوض المقابل الا ما يقدم على الاتلاف حتى يبذل العوض
بلزم [illegible] الرابع ان مقتضى مقالة المشهور حصول الملك بالتلف مع ان التالف حال التلف لا يستقر له حتى يتحقق الملك وبعد حصول التلف
غير موجود حتى يملك والقول بانه يحصل الملك قبل التلف ثم يتلف تقديم للمسبب وترجيح من دون مرجح ولا ريب ان حصول الملك مع التعاطي
الذي هو معاملة على العوضين ومقصود به الملك اولى من كونه حاصلا بالتلف واقرب غايته ان جواز الفسخ والتراد انما هو مع بقاء
العينين فمتى ما تحقق التلف من الجانبين او من احدهما يرتفع الجواز وينتهي الى اللزوم لكن الملك لا يتحقق الا ابتداء فان التلف ليس منه
الخامس ان الاباحة لو تحققت في الاصل لا يستلزم تحققها في النماء مع جريان سيرة الناس على اجراء حكم الاصل على النماء واحتمال ان
يقال ان النماء يكون ملكا مع كون الاصل غير مملوك لصاحبه مع ان ذلك خلاف ظاهر المشهور ومخالف للقواعد ولا دليل عليه كاحتمال
كون حصول النماء مملكا للنفس او للاصل فان هذا من الغرابة بمكان اذا عرفت هذا فاعلم ان ما عدا النقل والانتقال يمكن دفعه
بما ذكرناه من الادلة واما الاتفاق على الاباحة فمع منعه لمصير المفيد والاردبيلي وطايفة من المتاخرين على افادته الملك ثم تسليمه يمكن
ارادتهم من الاباحة الملك الغير اللازم نظير ما اطلقوه في اباحة المناكح والمساكن للشيعة في باب الخمس وحكي هذا الحمل والارادة عن المحقق
الثاني وح فلا اشكال في المقام ويؤيد هذا الحمل انهم بعد ما يذكرون عدم كفاية المعاطاة وافادته اباحة التصرف انه يلزم بحصول التصرف
او بالتلف وهذا انما يدل على انهم يريدون بالاباحة مقابل اللزوم الذي هو وظيفة العقد كالبيع ونحوه لا ما يقابل الملك ولو كان مرادهم
من الاباحة مقابل الملك لزم ان يقولوا ويملك بكذا او بكذا مع انهم لم يتعرضوا لحصول الملك بالمرة مع ان المعاطاة هي الغالب بين
الناس ولا ريب ان الاحكام المترتبة على الملك مما لا يعد ولا يحصى فكيف يغفلون عن هذا الامر العام ويبينون مسئلة اللزوم واحتمال
كون بناءهم على ان المقبوض بالمعاطاة لا يملك في حال الى ان يتلف فيبعد لمخالفة للضرورة ولقولهم يلزم بكذا لا يستلزم عدم ثبوت
حكم الملك عليه في حال من الاحوال وهذا مما يخرب نظام العالم فتبصر واما كون الملك مستلزما للزوم فنقول [illegible] الاجماع على انه
لا يفيد اللزوم ومخالفة الاردبيلي فقط غير قادح ولولاه لقلنا باللزوم ايضا ولا يلزم من ذلك لغوية العقود اذ اعتبارها يصير
لافادة اللزوم كما ان عادة الناس ايضا على ذلك لانهم كلما ارادوا انضباط الامر بنوا على اجرا العقد فالقول بافادة الملك

مما لا مهرب عنه حذرا عن لزوم المكابرة مع العيان او ارتكاب تكلفات خالية عن البيان هذا هو مقتضى الانصاف وصحيح النظر وان كان
يمكن المناقشة في ادلة القول بالملكية ايضا بما لا يخفى على الفطن المتدبر اعرضنا عن ذكرها وذكر اجوبتها مخافة التطويل والغرض التنبيه على
جهات الكلام للعارف الفقيه المقام السادس في بيان ماهية المعاطاة التي اعتبرناه لا ريب ان المعاطاة لا يتحقق الا مع قبض فلو
لم يكن هناك قبض اصلا كما لو تراضيا بمعاوضة ما في يد احدهما بما في يد الآخر من دون قبض فلا يتحقق اسم المعاطاة ولا حكمه ولا يشمله
الادلة بل السيرة هنا على عدم اعتباره وانما البحث في انه يعتبر القبض الابتدائي ولا يكفي الاستدامة ام يكفي الاستدامة كالابتدائي فلو كان
مال زيد امانة في يد عمرو ومال عمرو امانة في يد زيد فتراضيا على المعاوضة فهل يجري مجرى المعاطاة ام لا مقتضى الاصل وظاهر لفظ المعاطاة
عدم ترتب الآثار على ذلك والادلة السابقة من سيرة وغيرها لا تشمل هذا الفرض بل يمكن دعوى السيرة هنا على عدم الكفاية وجريانها
استدامة القبض مقام القبض الفعلية في سائر ما يشترط فيه القبض كالصرف والسلف والرهن والوقف وغير ذلك على القول به كما هو
الاقوى لا يوجب قيامه مقامه هنا الا ان يقال انا رضينا انما على صدق اسم المعاطاة للاجماع على اعتباره وكونه معقد الاجماع وهو
غير صادق عليه على الظاهر او يشك في صدقه عليه واما على شمول الادلة وهي غير شاملة للفرض فعلى هذا فلا يكتفى باستدامة القبض
ولا بالقبض في الذمة من الجانبين وان قلنا بجواز بيع الدين بالدين وقلنا ان المعاطاة معاوضة مستقلة لا بأس فيه بكون العوضين
دينين لكنه لا يصح من جهة عدم صدق المعاطاة وان قلنا بان الذمة قبض بل اقوى منه لما عرفت من الوجه نقضا ولا يكتفى ايضا بمجرد التخلية
فيما لا ينقل فان ذلك لا يحقق اسم المعاطاة وان كانت كافية في قبض المبيع بالنسبة الى احكامه ولوازمه وهل يشترط حصول القبض
الفعلي من الجانبين ام يكفي حصوله من احدهما مطلقا ام يكفي حصول القبض من جانب المعوض دون العوض فيعتبر في البيع قبض المبيع وفي الاجارة
قبض العين المستاجرة ونحو ذلك وجوه ثلثة مقتضى الاصل وظاهر لفظ المعاطاة اعتبار الجانبين ويؤيده تفسير الاصحاب له بانه
اعطاء كل من المتعاملين ما في يده عوضا عما في يد الآخر وحيث ان العمدة في اثبات شرعية هذه المعاملة هو السيرة ولا ريب في جريانها
في صورة قبض المعوض فقط ايضا ضرورة حصول النسيئة في المعاطاة ايضا مما لا يخفى انتشاره بين الناس فلا مناص عن القول بانه ايضا كقبض
الجانبين اذ لا يمكن الحكم بفساد ذلك كله وعدم ترتب الاحكام عليه فلا يبعد بقي الاشكال في صورة قبض العوض خاصة والظاهر عدم
كونه من باب المعاطاة والعادة غير جارية بصدق اسم المعاملة عليه بل الظاهر بقاء العوض في يد البايع مثلا امانة او قرضا حتى يقع
المعاملة بعد ذلك ولا يضر ما ذكرناه سابقا من عدم كفاية القبض الاستدامي لان اسقاط ذلك انما هو لو فرض في الجانبين اما
في جانب العوض فلا مانع منه ويكفي حصول قبض المعوض مطلقا مع احتمال القول بان قبض العوض ايضا مع قصد المعاوضة كاف في المعاطاة
ويكون ذلك نظير السلف لكنه خلاف الغالب والمتبادر بلا ريب المقام السابع في ان المعاطاة هل هي ملحقة في كل باب بالعقد الذي هو اصلها
فيكون في مقام البيع بيعا وفي مقام الاجارة اجارة وفي مقام الصلح صلحا وفي مقام الهبة هبة ونحو ذلك او هي معاملة مستقلة
مقتضى حصر الاصحاب ابواب المعاملات في الامور المحصورة وعدم ذكرهم للمعاطاة عنوانا آخر دخولها فيها كما ان صدق لفظ البيع
والاجارة ونحو ذلك من الفاظ المعاملات ايضا يقتضي كون المعاملات داخلة فيها وما يقال ان الفقهاء فسروا البيع ونحوه وصرحوا
بان المعاطاة ليس منه فكيف يمكن ادخاله تحت هذه الاسماء مدفوع اولا بان الغرض ادخالها تحتها بالصدق العرفي لاجراء الاحكام
المتعلقة بهذه الاسامي عليه ولا ريب ان المتبادر من هذه الاسامي اعم من العقد القولي والفعلي بل المتبادر منها النقل والانتقال
وهو موجود هنا وثانيا نقول لا ريب في عدم صحة سلب هذه الاسامي عن المعاطاة وثالثا نقول ان تفسير الاصحاب انما هو للعقود المعاملات
دون انفسها فما ذكروه معنى عقد البيع دون البيع لنفسه مضافا الى ان هذه الاستقلالية من كلامهم مبنيا على قولهم بانه يفيد
الاباحة واما على ما ذكرناه من التمليك ونزلنا كلامهم عليه بحصر غرضهم من عدم كونه منها عدم افادته اللزوم لا خروجه عن الاسم
مضافا الى بعد كون هذه معاملة مستقلة جدا مع ان اهل العرف البانين على المعاملة بالمعاطاة يجعلونه من العقود المبيوعة ولا

يجعلون

يجعلون خيارا رجاعا عنها او مجرد تخلف بعض الاحكام كعدم اعتبار ضبط الاجل في النسيئة فيه وعدم المداقة في معلومية العوضين
وعدم الحظر بلوغ المتعاقدين وعدم الالزام بالتقابض في الصرف منه ونظير ذلك مما يختلف به احكامه مع العقد اللفظي التي يجعله
معاوضة مستقلة كما قيل وحينئذ قلنا بانه داخل تحت اسامي العقود فالظاهر جريان جميع الاحكام المذكورة في ابواب العقود من الشرائط في
المتعاقدين والعوضين وغير ذلك من احكام الخيارات والضمان والشروط ونحو ذلك من التوابع وغيرها انه في المعاطاة واحتمال تقسيم
البيع ونحوه الى القولي والفعلي وصرف الادلة والشروط والاحكام كلها الى اللفظي والرجوع في الفعلي مطلقا الى الاصل والقاعدة خلاف
الظاهر اذ لو لم يكن الفعلي هو الفرد الشايع فلا اقل من التساوي فلا وجه لصرف الادلة الى اللفظي نعم لو كان هناك حكم ثبت باجماع الاصحاب
ولم يكن هناك دليل لفظي يمكن التشكيك في اجرائه في المعاطاة بان الاصحاب حيث لم يدخلوا المعاطاة تحت العقود والبيع والصلح ونحوها
في كلامهم ينصرف الى العقد اللفظي فاجماعهم على حكم في البيع لا يدل على كون المعاطاة كذلك وهذا كلام موجه لو لم نقل بان بناء الاصحاب
اخراج المعاطاة عن اللزوم واما سائر المقامات فالاحكام التي علقوها على لفظ من باع او من اشترى او نحو ذلك كلها آتية في المعاطاة وما
لو قلنا به كما هو الظاهر فلا يفرق الحال بين الحكم الثابت بالنص والاجماع الا مع تصريحهم باختصاصه بالعقد اللفظي والا فمقتضى القاعدة
هو العموم ويتشعب من هذا الكلام فروع لا يكاد ينتهي الى حد لا يعجز الفقيه المتبحر من تخريج الكلام فيها والمشي فيها على هذه القاعدة الا
مع دليل مخرج وحيث ان وضع الكتاب ليس الا للاشارة الى الضوابط اعرضنا عن الكلام فيها بحسب كل مقام ومن اراده فليرجع فيها
الى ما كتبناه في الفروع كما ان اسباب اللزوم في المعاطاة لها عرض عريض وشعب بها ما كتبناه في شرح النافع في هذا المقام ولا ريب
ان قاعدة كل تصرف ويعتبر شك في كونه ملزما ام لا هو البقاء على الجواز حتى يثبت اللزوم والله العالم عنوان لا يقوم فاعله
المعاطاة من سائر الافعال مقام العقد الا في حال الاضطرار بلا كلام للاصل والاجماع في الكتابة والاشارة ايضا نعم يلزم من ذلك
اباحة التصرف لو كان كاشفا عن الرضا وكذا في حال الاضطرار ايضا مطلقا بالاصل والاجماع الا في الاشارة للاخرس ولمطلق العاجز
عن التكلم كما سيأتي فانه قائم مقام الالفاظ ويعتبر اخرى اشارة الاخرس قائم مقام اللفظ في جميع ابواب الفقه كما في قراءته وتلاوته وذكره
في صلواته ونحو غيرها وتلبيته وعقوده وايقاعاته من اقرار او طلاق وغير ذلك وبالجملة كل مقام يعتبر فيه اللفظ يقوم في الاخرس الاشارة
مقامه والوجه في ذلك امور احدها ان بناء الاحكام غالبا يتعلق في الاسباب الشرعية لكل قوم بمقتضى لسانهم بمعنى ان الالفاظ
اعتبرت في بعض المقامات تعبدا كما في الصلوة ونحوها وفي بعض آخر للسببية او الشرطية ففيما اعتبر تعبدا الذي في سقوطه عن الاخرس
لاستلزامه التكليف بما لا يطاق فاما ان لا يلزم فيه شيء آخر او يجب الاشارة وعلى التقديرين فالاشارة كافية والغرض اثبات كفايته
لا لزومه ولزومه انما هو بالنص وبقاعدة الميسور وتحقيقه في الفروع وفيما اعتبر سببا او شرطا فنقول قد اعتبر فيها الشارع لسان كل
قوم بحسبه ولا ريب ان طريقة نطق الاخرس انما هو ذلك وان لم يكن من مقولة الاصوات الا ان افراد الاخرس ايضا لسان خاص واصطلاح جديد
وثانيها ان يقول ان اطلاق بعث وبقرا او يبيع او لاعن وظاهر او طلق ونحو ذلك من الالفاظ الموضوعة لهذه الاسباب صادق على اشارة
الاخرس ايضا اذ يصدق عرفا بعد اشارته المفهمة للمراد انه طلق مثلا او قرأ ونحو ذلك فيندرج في ادلة الوضع والتكليف فيكون
لا يقال ان الظاهر من هذه الالفاظ اطلاقها على الالفاظ دون الاشارة قلت ان هذا الكلام انما في مثل التكاليف كقوله يقول كذا او يقرأ
كذا ونحو ذلك له وجه لكن هنا ايضا نقول لعل القول والقراءة والذكر ونحو ذلك اعم من النطق باللسان لمن كان قادرا عليه والاشارة
لمن كان عاجزا عنه واما في الوضعيات فنمنع انصراف الادلة اليه بل نقول صدق الطلاق والبيع ونحوهما على اشارة الاخرس فيندرج
تحت العمومات وثالثها اجماع الاصحاب خلفا وسلفا على كفاية الاشارة في الاخرس في هذه المقامات كما يظهر ذلك من تتبع كلماتهم
ورابعها الاجماعات المحكية حد الاستفاضة بل التواتر في هذا المقام وخامسها انه لو لم يكن اشارته كافية للزم من ذلك
العسر الشديد والحرج الوكيد وهما منفيان في الدين بالنص والاجماع وسادسها ورود النص بكفاية الاشارة للاخرس

في بعض المقامات كقراءة الصلوة وغير ذلك ويلحق بها ما عداها بعدم القول بالفرق قطعا فلا شبهة في الأخرس من هذه الجهة وانما البحث في امور
الأول ان الاشارة هل يعتبر فيها الدلالة على المراد قطعا او يكفي فيها الظن المستند الى الغالب المعتاد كما في الالفاظ قيده جماعة من الفقهاء في
بعض الابواب بالقطع كما في الشهيد الثاني في الوصية قال ويكفي الاشارة الدالة على المراد قطعا وظاهر سياق كلامهم كون قطعا قيدا
للدلالة الراجع ولازم ذلك عدم كفاية ما هو الظاهر في المدعى بالغلبة وقيد آخرون بكون الاشارة مبنية على القصد وظاهره اعم
من كونه بطريق القطع او الظن ويحتمل ان يقال ان الاشارة كاللفظ يكتفى فيه بما هو الظاهر في المعنى بمقتضى العادة عند اهل الخرس
ولا يعتبر فيه القطع بالمراد لان الدلالة السابقة كما يشمل مفيد القطع يشمل مفيد الظن ولاستلزام اشتراط افادتها العلم العسر
والحرج بل التعذر غالبا كما لا يخفى على من تامل نعم يختص هذا الكلام بمن هو من اهل الاشارة المعتادة كالاخرس ونحوه ممن طال العذر فيه
بحيث صار تكلمه بالاشارة كمقطوع اللسان واما من كان عروض العذر فيه نادرا كاعتقال اللسان بالمرض ونحو ذلك بحيث لم يتخصص
بذلك ممن عادته الكلام بالاشارة فالاقوى اعتبار حصول القطع من اشارته بالقرائن ولا يكفي الظن لان الاعتماد على الاشارة
يجعل الاشارات بمنزلة الالفاظ الموضوعة فيصير الاسناد اليه كالاعتماد في الالفاظ على قانون الوضع بخلاف غير المعتاد فان
اشارته ليس بامور خاصة على المراد كالوضع بل انما هو بالاشارة العامة القابلة لكل شيء والظن غير كاف في مثله ما لم يحصل القطع
فتدبر الثاني انه هل يعتبر في اشارة الاخرس ان يكون على طبق اشارة الاخرسين بمعنى ان يكون استعماله الاشارة على نحو ما هو
عند سائر افراد الاخرس كاللفظ بالنسبة الى سائر المتكلمين من اهل ذلك اللسان ام لا يعتبر ذلك وعلى الثاني فهل يعتبر كون تلك الاشارة
معتادة عند نفسه ولو كان مغايرا لاشارة سائر الاخرسين في هذا المقام كما لو اخترع الاخرس لنفسه اشارة لكل مطلب واعتادها
ذلك وان لم يكن على طبق اشارات سائر الاخرسين ام لا يعتبر بل يكفي مطلق اشارته المفهمة للمراد ظنا وان لم يكن تلك الاشارة معتادة
الظاهر كون اشارته معتادة للافراد الاخرس مما لا دليل على اعتباره وقياسه على الالفاظ لا وجه له لان مبنى الالفاظ انما هو على التعلم ان
والتعليم بخلاف الاشارة فانها الهام له من الله سبحانه وتعالى ونعم على حسب ما يجري بباله من الكيفيات ولا يمكن تطابق الاخرسين في ذلك فضلا
عن الكل مع ان دلالة الاشارة مطلقة نعم المعتاد للكل وغيره واما كونه معتادا عند نفسه فالظاهر اعتباره بمعنى انه لا يؤتى بما فاته
المراد مع كون اشارته بذلك الوضع معتادا له حتى يقوم مقام اللفظ واما غير المعتاد فلا عبرة به الا مع حصول القطع بالمراد لكن
في مقام لم يكن للخصوصية مدخلية كما في الاقرار والوصية ونحو ذلك الثالث ان الاخرس لو اتى في مقام عقد او ايقاع باشارة غير
معتادة له على ذلك وقصد به المعنى فقد ذكرنا ان بالنسبة الى الغير لا عبرة به واما بينه وبين الله فهل يجب عليه ان يلتزم بذلك لاطلاق
ما دل على سببية الاشارة من النص والاجماع او لا يجب ان يلتزم به لانصرافها الى الاشارة المعتادة ولان الاشارات للاخرس كالالفاظ
لصاحب النطق فكما انه لو تكلم الناطق بلفظ البيع وقصد الاجارة او بلفظ الطلاق وقصد الظهار او بلفظ مهمل وقصد احد الاسباب
لم يصح لكان الغير مجعولية الالفاظ فكذلك الاشارة فقد اعتبرت خصوصيتها ومن ذلك يعلم انه يجري في الاشارة ما في بحث الالفاظ
من الحقيقة والمجاز والكناية والمحرف والملحون والغلط والصحيح والظاهر ونحو ذلك فكلما تعرض له في الاسباب القولية من الاحكام والثمرات
كلها آتية في الاشارة وعليك بتطبيق هذا البحث على ما سبق وتنزيل الاشارة منزلة اللفظ فان هذا هو الضابط في المقام والقلة
القابلة للاطناب الكلام الرابع انه هل يشترط في الاخرس تحريك اللسان في جميع المقامات ام لا ظاهر النص الوارد في كتاب الصلوة في القراءة
اعتباره ويدل عليه ايضا قاعدة الميسور فان اللازم على الاخرس تحريك اللسان والتكلم بالالفاظ الخاصة فاذا سقط الثاني للتعذر
فيبقى الاول بحاله ولا يفترق الحال بين التكاليف والوضعيات في ذلك ويجري ايضا احتمال عدم القول بالفرق بين الصلوة وغيرها مضافا
الى ان الاصل عدم تحقق الاثر المسبب عنه والاشارة مع تحريك اللسان متيقن التأثير دون ما عداه فينفى حكم الاصل ويمكن ان يقال
ان ظاهر العموم في العقود والايقاعات كون اشارته كالقول ولم يشترطوا تحريك اللسان وقاعدة الميسور انما تأتي في المركبات الخارجية دون

الفعلية

الفعلية وما نحن فيه من الثانية دون الاولى وعدم القول بالفرق ممنوع اذ ظاهرهم الاول اصحاب عدم اشتراطه في الاسباب وان اشترطوه
في الصلوة للنص والذي يقوى في النظر ان اشارة الاخرس نازلة منزلة الكلام ولا عبرة بتحريك اللسان اصلا نعم قام الدليل عليه في الصلوة
وهو ليس من اجزاء الاشارة ولا من مقوماتها بل هو تكليف آخر نعم لو كان المعتاد في الاشارة تحريك اللسان بحيث ان الاخرس اذا اراد تفهيم
معنى يحرك لسانه بحيث انه لولاه لا يفهم انه اراد هذا المعنى فلا بد من تحققه بجعله او لم يكن له مدخلية وينبغي المسألة على ان
اشارة الاخرس هل هي اشارة الى الالفاظ او الى نفس المعنى فعلى الاول يعتبر تحريك اللسان وعلى الثاني لا يعتبر والوجه فيه انه لو كان
اشارة الى اللفظ فيقتضي ذلك ما قام الدليل على قيام الاشارة مقام دلالة الصوت وتقطيع الحروف وانما قيامه مقام حركات اللسان
فلا ولو كان المقصود المعنى فنقول ان المسبب انما هو المعنى وقد اعتبر اللفظ كاشفا عنه ويكون الاشارة في الاخرس كاشفة عن ذلك فلا
ربط لتحريك اللسان لانه مقدمة للفظ وحيث لا لفظ فلا وجه للتحريك الا كمن يحرك الرجلين في السفينة لمن نذر المشي في الطريق
مع انه لو لزم ذلك للزم اظهار الصوت ايضا لانه ايضا لا بد له وهو مفقود ومن هنا يمكن ان يقال بالفرق بين العبادات والمعاملات اذ
العبرة في العبادات بنفس الالفاظ تعبدا اذ لا ريب في عدم جواز افادة ذلك المعنى بلفظ آخر وبالجملة لخصوصية الالفاظ فيها مدخلية
وان كان المعنى ايضا مطلوبا في الجملة او كان اللفظ في بعض المقامات واما المعاملات فالعبرة فيها بالمعاني ولذلك لا يصح مع عدم العلم
بمعنى اللفظ او مع عدم قصد الانشاء ونحو ذلك والالفاظ قد اعتبرت فيها للكشف فاللازم على الاخرس تحريك اللسان في العبادات
مع الاشارة لانه لا يصير اجنبيا عن عالم اللفظ بالمرة واما المعاملات فيكفي فيها الاشارة الدالة على المدعى لان كشف الاشارة قائم مقام
كشف اللفظ ولا خصوصية لتحريك اللسان وهذا الوجه عندي غير بعيد الخامس انه يعتبر في الاشارة ان يكون بالاصبع او يكفي كونها باي الاعضاء
كان من دون فرق او خصوص الاعضاء المعدة للاشارة ظاهر النص في بحث الاشارة في القراءة وانصراف المطلقات على الغالب كونه بالاصبع
واصالة عدم تحقق الاثر في غير اعتبار الاصبع وظاهر بعض كلام الاصحاب وعدم ظهور خصوصية في الاصبع عدم اشتراطه والحق ان يقال ان
الاخرس الذي له عادة بالاشارة باليد او بالاصبع او بالاصابع او باليدين او بالحاجب او بالعين او بالشفتين او بالرأس او بالرجل
او بالمركب من الاثنين او الثلثة او الاربعة او الخمسة او الازيد او المجموع فالعبرة على معتاده كيف كان ودلالة النص على الاصبع انما هو مبني على
الغالب واما في الاخرس الذي لا عادة له كالعرضي ونحو ذلك فان الحقناه بالاخرس فالظاهر فيه اعتبار الاصبع لانه الاصل في الاشارة
والمتيقن في الدلالة ويحتمل اعتبار خصوص اليد وان لم نقل بتعين ما اعتبار الاقرب فان لم يكن فبالكف ثم بالزند ثم بالمرفق ونحو ذلك ويعتبر
اخرى يلاحظ الاقرب الى ما هو المعتاد في الاشارة السادس انه هل يعتبر في الاخرس استحضار الالفاظ في باله على الترتيب والمعاني كليهما
او لا يعتبر شيء منهما وتفصيل الكلام ان يقال ان الاخرس اما ان يكون الابكم الاصم الذي لا يعتبر الالفاظ ولا كيفيتها ولا ترتيبها ولا معانيها
واما ان يكون ممن يعرف ترتيب المعاني ولا يعرف الالفاظ واما ان يكون ممن يعرف الالفاظ وترتيبها كما لو كان قارئا يسمع ويحفظ
لكن عرض له عارض فصار اخرس ولكن لا يعرف معاني الالفاظ لعدم اطلاعه بالعربية او بمعنى خصوص الالفاظ المقصودة واما ان يكون
ممن يعرف الامرين وعلى التقادير اما ان يكون البحث بالنسبة الى ما اعتبر فيه اللفظ دون المعنى كما في الاذكار والقراءة الواجبة فان العمدة
في صحة العبادة فيها اللفظ ولا عبرة بالعلم بالمعنى وعدمه ولا استحضاره وعدمه او بالنسبة الى ما اعتبر فيه المعنى دون اللفظ الخاص كالاقرار
والوصية ونظائر ذلك واما بالنسبة الى المقام اعتبر فيها الامران كالطلاق والعتق والنكاح ونحو ذلك مما يعتبر فيه خصوص
الالفاظ وقصد المعاني معا فنقول لا ريب في سقوط ذلك كله عمن لا يعرف ترتيب الالفاظ ولا المعاني بل يعرف المدعى اجمالا كالاخرس
الاصم الاصلي فالمعتبر فيه الاشارة الى النتيجة المجملة مع القصد اليها وان لم يستحضر الالفاظ ولا معانيها الخاصة لعدم امكان ذلك
في حقه واما من يعرف المعاني المترتبة دون الفاظها فان كان في مقام اعتبر فيه خصوص اللفظ كالقراءة فيحتمل فيه لزوم استحضار
المعنى حتى يقوم مقام الالفاظ ويحتمل عدم اللزوم لقيام الاشارة مقام اللفظ وبعد عدم وجوب استحضار المعاني على صاحب اللسان

ووجوبه على الاخرس وهو المتجه واما في مقام اعتبر فيه المعاني والالفاظ كالطلاق ونحوه فيحتمل فيه ايضا عدم اللزوم لان المعاني
المرتبة انما اعتبرت من جهة خصوصية الالفاظ واما لو لم يعتبر هناك لفظ لتعذره فلا وجه لاعتبار استحضار معنى اللفظ مرتبا
بل يكفي الاشارة وقصد الغاية ويحتمل اللزوم لعدم سقوط الميسور بالمعسور ومنع الارتباط بينهما وهذا هو الاقوى فعلى هذا يقصد المعاني مرتبا
في الذهن ويشير الى هذه المعاني المرتبة لتكون الاشارة كاللفظ ولا يمكن اشارته الى الالفاظ لفرض عدم معرفتها واما في مقام اعتبر فيه
المعاني لا غير بخصوص لفظ فالظاهر كفاية قصد تلك المعنى اجمالا وان لم يمكن كقصد معنى الالفاظ على الترتيب لان العمدة هو المدعى واما من
يعرف الالفاظ دون المعاني ففي مقام اعتبار الالفاظ كالقراءة يحتمل لزوم استحضار الالفاظ مرتبا في الذهن مع الاشارة وهو
الاصح الاقوى ويحتمل الاكتفاء بالاشارة وان لم يرتب في الذهن لو امكن تصويره لكن الظاهر ان الاشارة الى اللفظ لا يعقل بدون
تصوره اللهم الا ان يقال يمكن القول بالاشارة الى المعنى المعلوم اجمالا وهو بعيد وفي مقام اعتبار المعنى لا غير مخصوصا بالالفاظ و
اشارته كما انه لو تصور لفظ لزيد على ثلاثة دراهم واشار اليها ولم يعرف معناها فلا شك في عدم الثمرة فيه بل لا بد ان اشارته على اصل المعنى
بحيث يفهم منه ارادة المدعى من الاقرار وان لم يمكن اشارته الى طبق الالفاظ وفي صورة اعتبار اللفظ والمعنى كالطلاق فاللازم
عليه احضار صيغة انت طالق لو تمكن بلفظها والاشارة اليها وارادته معنى انقطاع علقة النكاح وان لم يدرك خصوص معنى انت
طالق بالترتيب المعهود واما من لا يعرفهما معا ففي مقام اعتبار اللفظ خاصة كالقراءة يستحضره ولا يجب استحضار المعنى وان عرفه وفي
صورة الاعتبار بالمعنى فالمعتبر قصد ذلك المعنى والاشارة المفهمة له وان لم يقصد المعنى على ترتيب يحصل بتركيب الالفاظ وفي صورة
اعتبارهما معا كما في النكاح والطلاق يستحضر اللفظ بالترتيب ومعناه على طبقه ويشير اشارة مفهمة الى المجموع بالمعتاد ان كان والا
فبما هو الاقرب الى الصراحة هكذا ينبغي ان يحقق المقام الشائع ان الظاهر ان العاجز عن النطق لمرض في العضو واعتقال اللسان وقطع
او غير ذلك من العوارض المستمرة بما يعتد به يجب عليه ما يجب على فاقد النطق كالاخرس في هذه الاحكام اذ العلة المستفادة من كلام
الشارع هو العجز وظاهر الاصحاب ايضا ذلك ويمكن دعوى عدم الفارق وتنقيح المناط والتمسك بلزوم العسر والحرج واصالة عدم
وجوب التوكيل ونحو ذلك نعم يبقى الاشكال في المكره الممنوع عن التكلم خوفا وفي الحاقه بالاخرس مطلقا او عدمه كذلك او الفرق بين طول
الزمان الموجب لتفويت الاغراض المقصودة له وبين قصره الموجب للتنزيل [illegible] بحيث لا يفوت من الغرض ما يعتد به او الفرق بين كون
الاكراه بحق او بباطل لو امكن فرضه وجوه والاقوى عدم الالحاق

عنوان

هل يعتبر في العقود والايقاعات العربية
او يقع لاهل كل لسان بلسانهم او يصح لاهل كل لسان بكل لسان ويصح بالملفق من اللغات ايضا ظاهر الاكثر اشتراط العربية
وقد نص على ذلك المحقق الثاني والشهيد الثاني الا فيما نصوا على صحته بكل لغة كالاقرار والوصية ونحوه وقد يستفاد من جماعة
من المتأخرين ومن مشايخنا المعاصرين الاكتفاء بكل لغة فيما عدا النكاح بل جوزه في النكاح ايضا بعض من قاربنا منهم السيد
الاجل الاستاد السيد محمد الطباطبائي قدس سره والظاهر عدم الخلاف في جواز نحو الاقرار والوصية والوديعة والعارية والوكالة و
نحو ذلك من العقود الجائزة باي لغة كان كما هو المصرح به في كلامهم ويدل على ذلك سيرة الناس كافة مضافا الى صدق هذه الالقاب
بالنسبة الى الواقع بغير العربية وانما البحث في العقود اللازمة وما شاكلها من الايقاعات كالطلاق والعتق والظهار واللعان والايلاء
ونظائر ذلك وبالجملة البحث في غير ما اجمع فيه على جوازه بكل لغة احتج القائلون باشتراط العربية بوجوه احدها الاصل والمراد
عدم حصول النقل والاثار الاخر المترتبة على الايقاع او العقد الغير المملكة الا بما دل الدليل على سببيته والذي دل الدليل عليه هو
ما وقع بالعربية وما عداه لا دليل عليه وثانيها ان ادلة العقود عموما وخصوصا انما ينصرف الى ما هو المعتاد الشائع في زمن الخطاب
ولا ريب ان المتعارف في ذلك انما كانت الصيغ العربية وهذا ليس تماما لما عدا الا الاصل بل الغرض منه هو الانصراف اذ لو كان
غير العربي جائزا لبان في الشرع وثالثها لزوم التاسي بصاحب الشرع اذ لا ريب في كون معاملاته انما هي باللغة العربية خرج عن ذلك

ما خرج

ما خرج بالدليل وبقي الباقي ويمكن التمسك ايضا بوجه اخر وهو ان الفاظ العقود انما نقلت عن معنى الاخبار الى معنى الانشاء فالذي
استفيد من الشرع كون السبب هو اللفظ الموضوع لانشاء المعاملة ولا ريب ان في سائر اللغات لم يعهد كون معاني هذه الالفاظ بعينه
ما يرادفها في المعنى موضوعا للانشاء بل هي باق على معنى الاخبار وكون ما هو موضوع للاخبار سببا في مقام ما هو موضوع
للانشاء اول الكلام ويمكن التمسك ايضا بظاهر اتفاق الاصحاب فانهم لم يذكروا في شيء من العقود والايقاعات غير ما خرج بنص خاص
سوى الصيغة العربية وسكوتهم في البيان قاض بالحصر ويلوح من ذلك اجماعهم على عدم الصحة بغيرها مضافا الى ان الشارع
في باب العبادات كافة قد اعتبر الالفاظ العربية في القراءة والذكر والتلبية ونحو ذلك من الادعية ولم ينقل احد اجزاء ما يرادفها من الالسنة
الاخر مع ان الاجماع منقول على عدم جواز عقد النكاح بغير الصيغة العربية ولا يكاد يظهر فرق بينه وبين غيره بل الظاهر منهم ايضا
عدم ترتب الاثر على اللعان والايلاء والظهار والتدبير والعهد واليمين الا بما ذكروه من الالفاظ العربية واي فرق بينها وبين غيرها و
القول بانعقاد اليمين بنحو بغير العربية مما لم اعثر على مصرح به وهذا في الحقيقة يقرب من الاستقراء المفيد للقطع بالحكم والمناقشة
في التاسي من جهة كونه من الطبيعيات في هذا المقام من كون لسان الشارع من لسان العرب غير مسموع اذ غايته ما في الباب وقوع الشك
في كون هذا من الشارع لاجل كون لسانه كذلك او من جهة كون مقتضى الشرع ذلك ولا ريب ان الظاهر في مثل هذا المقام الحمل على كونه
من جهة الشرع مراعاة لمنصب الشارع فيما يرتبط بالاحكام ولو كان ذلك لجاز الصحة منه بما يدل على مقصوده بغير العربية او ورد في المقام
الاخر الا ان يقال لعل عدم ذلك هل كل لسان من لسانه الى غيره غير جائز فلعله لم يعدل عن العربية لاجل ذلك لانا نقول الظاهر قيام الاجماع المركب
على جواز ذلك اذ كل من جوز بكل لغة لم يخصص الجواز باهل كل لغة بلغته بل جوز بكل لغة لكل احد مع فهم المعنى واحتج القائلون بالتعميم
بامور احدها صدق الاطلاقات الدالة على المعاملات والايقاعات على الواقع باي لغة كانت والاصل عدم الشرطية وفيه ان هذه الاطلاقات
ينصرف الى ما هو الشائع المعتاد وهو اما العقد بالعربية او المعاطاة واما العقد باللغات الاخر فغير شائع بل نادر جدا بل يمكن دعوى
القول بان اهل الالسنة من المسلمين لم يتفقوا الى الان على وقوع الصيغة بلسانهم الا بعض قليل منهم اعتمادا على فتوى بعض المتأخرين
بل طريقتهم المعاطاة او اجراء الصيغة بالعربية ان ارادوا الاهتمام وذلك واضح فلا اطلاق حتى يتمسك باصالة عدم التقييد و
ثانيها ان العقد باي لسان انشئ فهو عقد وكذلك الطلاق ونحو ذلك فيشمله عموم ما دل على الوفاء بالعقود والمؤمنون عند شروطهم
والجواب منع شمول هذه العمومات الا على ما هو المعروف المعهود بين الناس من الكيفية المضبوطة بل يمكن الشك في كون الواقع باللغة
العجمية ونحوه عقدا ام لا اذ معنى العهد المؤكد والتأكيد انما هو بما جرى عليه طريقة الشارع وبالجملة فلا نذر الوقوع والتطليق
كان في ذلك مضافا الى عدم صلاحية مثل هذه العمومات لضعف الدلالة على المقام لما اسلفناه من الوجوه القوية الدالة
عموم قوله ع انما يحلل الكلام ويحرم الكلام فانه دال على كون السبب المؤثر هو الكلام وهو كالدال على الطبيعة فاشتراط كونه عربيا خلاف
الظاهر وفيه ان الظاهر منه عدم كون ما عدا محللا ومحرما من القصد المحض والنية والملامسة ونظائرها لا ان كل كلام محلل ومحرم
ويعنيها الخبر ويراد به حصر السببية الى الكلام دون غيره وليس فيه اطلاق من جهة كيفياتها الكلام وشرائطه حتى يتمسك به وذلك
واضح ورابعها ما دل من الادلة على ان لكل قوم عقد ونحو ذلك فان الظاهر كونه لكل قوم بلسانهم وفيه ان ظاهره بيان مشروعيته
لكل قوم بمعنى ان لكل طائفة من الناس عقودا على حسب ما يحتاجون في امكنتهم لا ان كل عقد عقده قوم باي لسان كان فهو صحيح مضافا الى
انه ورد ايضا لكل قوم نكاح بل الظاهر عدم ثبوت الالفاظ العبائية واما لكل قوم عقد فلم اقف عليه ولا ريب في عدم جواز النكاح ايضا باي لسان
كان مع ان ظاهر اصحابنا الا من شذ منهم عدم جوازه الا بالعربية وخامسها جريان سيرة الناس على الاكتفاء بكل لسان وفيه منع واضح لان
بناءهم اما على المعاطاة او على الصيغة العربية وسادسها لزوم العسر والحرج في تعيين الاتيان بالصيغة العربية لكل احد مع انتشار
الالسنة وتنائي البلدان ومشقة التعلم وفيه منع العسر بعد انفتاح باب المعاطاة وليس غرض الناس غالبا الا حصول الملك وهو

حاصل بالمعاطاة او غرضهم الاباحة بعوض الرجوع الى الملك بالتصرف وهو مع المعاطاة متحقق مضافا الى منع حصول العسر بتعلم الفاظ
الصيغ فانها كلمات قليلة يقدر على تعلمها كل احد مع ان القادر يتعلم افعال الصلوة والاذكار والعبادات فلو ورد على العقد والايقاع
بلا اشكال مضافا الى ان تعلم الصيغ في جنب تعلم الاحكام كالقطرة في جنب البحر مضافا الى ان جواز التوكيل يرفع العسر والحرج بالمرة
سابعها ان العربية لو كانت شرطا لانتشر في الاخبار بتعليم الصيغ العربية على الناس لاختلاف الالسنة ولا اشتهر بين المسلمين
ذلك وفيه ان في زمن الشارع كان اغلب المتشرعين عالما بالعربية والصيغ فلا حاجة الى التعليم مضافا الى ان هذا لا يتمشى في العبادات
دون المعاملات ولو جهين احدهما وجوب البلوغ في المعاملات دون العبادات وهو المعاطاة وثانيهما جواز التوكيل في المعاملات دون العبادات
فمناسب البيان لغة في ذلك دون المقام من جهة ذلك وهذا واضح لمن راجع طريقة الناس ومن اطلق الجواز في النكاح لاحظ هذه
الادلة ومنع الاجماع المدعى على المنع فيه ولم يرى لما هو اللازم الاحتياط من امر الفروج وجعل الباب مفتوحا لكل داخل وادلة
القول باشتراط العربية ايضا وان امكن المناقشة فيها بان مستفاد الحصر ممنوع والاصل مندفع بما ذكر من ادلة التعميم والتاسي
انما هو فيما علم وجهه مع ان الكلام انما هو في الصحة والبطلان بغير العربي لا في لزوم الاتيان بالعربي او صحته والترك لا يدل على عدم الجواز والصحة
بل لا لزوم انما هو على عدم اللزوم بغير العربي ومجرد عدم كون الالفاظ في غير العربي منقولة الى الانشاء غير قادح لمنع النقل في العربي ايضا
لتبادر الاخبار عند مع الخلو عن القرينة وكونه في مقام العقد قرينة على الانشاء ودعوى صيرورتها حقايق في خصوص مقام العقد بعيد
جدا كما ان دعوى كونها حقيقة في الانشاء ايضا ويفهم منها الاخبار في المقامات الاخر بعيد بل مقطوع العدم ولو سلم النقل فانما هو في
الالفاظ المشتقة من مواد العقود والايقاعات كلفظ بعت واشتريت وطلقت ونحو ذلك مع ان العقد العربي لا ينحصر في هذه الالفاظ كما لا يخفى
ودعوى كون كل ما هو موضوع للانشاء صحيحا وكل ما ليس كذلك باطلا مخالف للاجماع القطعي ولو سلم ذلك ايضا فيمنع منها لتراضي في عدم
وجود المرادف في الالسنة الاخر لا منعا لجوازه لو وجد اللفظ الموضوع للانشاء مضافا الى ان هذا البحث مشترك الورود لبعد الجواز من
باب التجوز الا من جهة انه غير عربي وكل ما في حيثية العربية وعدمها لا في الحقيقة والمجاز والاستقراء المفيد للقطع ممنوع والمفيد
للظن ايضا مشكل لان العبادات لا مدخل لها في هذا المقام لانها تعبدية بحتة مخالفة للمعاملات فان الغرض فيها بالمعاني والالفاظ كاشفة
ومجرد مسئلة الطلاق واللعان واليمين ونحو ذلك لو ثبت فيها الاقتصار على العربية في ترتب اثارها لا يستلزم كون سائر العقود كذلك
سيما مع المعارضة بوجود طائفة منها جائزة بكل لغة كما اشرنا اليه واجماع الاصحاب بعد وجود المخالف ممنوع بل نسب الى الاكثر الاطلاق
الدال على الجواز بالعربية وغيرها وبالجملة مقتضى الاقتصار على المتيقن من العربية عدم ترتب الاحكام من اللزوم وغيره الى ما وقع بغير
العربية وان كان القول بالجواز بكل لغة غير بعيد بعد التامل الا في النكاح الدائم بل المنقطع ايضا لشبهة الاجماع والسيرة والاحتياط
في امر الفروج والظاهر ان بعد الجواز بكل لغة لا يختص بالتساوي بل يجوز بكل لسان في الملفق من اللغتين وجه بعد الجواز العقد بالتعاون
لكن يبعد القول بصحة العقد به والجواز باي لغة كانت فالاقوى فيه ايضا الجواز

تنقيح

اختلفت كلمة الاصحاب في ضبط الفاظ العقود
اختلافا فاحشا فمنهم من اقتصر على لفظ واحد ومن اقتصر على لفظين ومن اقتصر على الفاظ ومنهم من اعتبر خصوص ما يشتق من مواد
اسامي العقود ومنهم من ذكر ما يفيد معناها ايضا ومنهم من اعتبر الحقايق ومنهم من يسري الى المجاز القريب ومنهم من اعتبر المجازات مطلقا ومنهم
من اعتبر الصراحة كيف كان ومنهم من ذكر الاقتصار الى الايجاب في القبول والطلاق ومنهم من ذكر الصيغة الخاصة ايضا ومنهم من ذكر الايجاب
والقبول ثم قال وللصيغة الصريحة هذا ولا يخفى كل ذلك على من راجع كلماتهم اعرضنا عن النقل مخافة التطويل ومجمل الكلام ان المحتمل
هنا بحسب الوجوه الفقهية امور احدها الاقتصار على ما يشتق من مواد العقود خاصة كبعت وصالحت واجرت ووكلت واودعت
او صيغة وانت طالق ونحو ذلك عنها وثانيها اعتبار كل ما يفيد هذا المعنى حقيقة مثل شريت مع القرينة المعينة بناء على الاشتراك
بين البيع والاشتراء وملكت العين والمنفعة على احد الوجهين وبالجملة كل لفظ يفيد معانيها بالوضع وثالثها التسري الى المجاز

العربية

القرينة ايضا ورابعها اعتبار مطلق المجاز المفهم للمعنى وخامسها اعتبار الصراحة في الدلالة سواء كان حقيقة او مجازا ام انوسا
وبعبارة اخرى لفظ يكون فهم ذلك المعنى منه سريع الحصول اما لاجل اصل وضعه وكثرة استعماله وتعارفه ولو مجازا او لقرينة
دعتنا والذي يقتضيه النظر الصحيح ان المدار هو صراحة اللفظ في افادة المراد بجوهره او بالقرائن والوجه في ذلك امور الاول ظهور
اجماع الاصحاب على هذا المعنى بعد التامل في كلماتهم على اختلافها فان الظاهر من اختلافهم بهذه المثابة ان خصوص هذه الالفاظ
ليس سببا للحكم بل المدار عند عدم الاشتباه ولذلك ان غالبهم اقتصروا على الحقايق والمجازات القريبة المانوسة بل صرحوا في بعض
المقامات بالتعميم بما شاكل ذلك والظاهر ان اقتصار بعضهم على الصيغ الماخوذة من المواد والمخصوص الاخر في الذكر مثال لما ذكر
البيان يذكرهم كاف التشبيه غالبا مضافا الى ان مثل العلامة والمحقق والشهيد ونظائرهم اختلفوا في كتبهم المشهورة في تعداد الصيغ
بل كل واحد منهم اختلف كلامه في كتبه وحمل ذلك كله على تجدد الراي والعدول والرجوع اختلافاتهم الى النفي والاثبات ودعوى
الحصر بعيد غاية البعد الثاني تعليل جماعة منهم جواز بعض الالفاظ بانه صريح في هذا المعنى وعدم جواز بعض بعدم عن افادة المراد
وعدم كونه مانوسا وذكر جماعة منهم بعد ذكر الايجاب والقبول وصيغتها الصريحة كذا فمثله الدال على ان المعتبر الصراحة الثالث
ما هو المعلوم من طريقة الشرع ان المعتبر في المعاملات ليس على خصوص الالفاظ بل المدار فيها على المراد والالفاظ فانما تعتبر
كواشف فلا وجه للاقتصار على ما يشتق من مثل المواد ولا على خصوص الحقيقة مع شذوذ القول بالاقتصار بهما كما ستذكر
فينبغي ان يكون المدار على تفهيم المعنى لكن حيث ان بناء الشرع غالبا انما هو على قطع التشاجر والتنازع والعقود ونحوها
من الايقاعات لما كانت مثار الفتن فالحكمة تقتضي ان يكون المعتبر في السببية على اللفظ المتعارف الواضح الدلالة على ما لا فهمه
يحتاج الى التجوز ببعيد وبعبارة اخرى تتبع الشرع قاض بكون العلائم والامارات في كل مقام مبنية على الامور الواضحة دون الخفية
على الافهام الرابع ان الادلة الخاصة مثل احل الله البيع والصلح جائز ونحو ذلك يشمل كل ما وقع بلفظ صريح دون ما علم اما
الثاني فلانها اطلاقات تنصرف الى المعهود المتعارف وهو ما وقع بالصريح قطعا واما الاول فلان المراد من هذه الالفاظ خصوص لفظ بعت
وصالحت مع اجتماعهما للشرائط والا لم يمكن التمسك في مقام الشك في شرطية شيء بهذه الاطلاقات بل المراد منها ما يسمى بيعا في
العرف وصلحا ووديعة ونحو ذلك ولا ريب في صدقها بما يقع بكل لفظ صريح والخامس ان عمومات العقود ايضا انما تنصرف الى ما
هو المتعارف بالنوع او الشخص ولا يراد به الجامع للشرائط حتى يوجب الاجمال المسقط للاستدلال ولا لازم ذلك شيئا ولهذا للعقود
الصحيحة مطلقا دون غيرها لا يقال ان المتبادر هو العقود المتعارفة في زمن الخطاب والقدر المعلوم من ذلك ما هو الماخوذ من مواد
الصيغ وما عداها لم يعلم تعارفها في ذلك الوقت فكيف يتسرى الى كل متعارف وصريح لانا نقول اولا الظاهر مشابهة الزمانين في
كون لفظ متعارفا في هذا الزمان في العقود دون ذلك الزمان بعيد وثانيا نقول ان المدار بمقتضى ما ذكرنا انما هو على كونه
متعارفا فاذا تبعنا انا فهمنا ان المعتبر في الفاظ العقود الصريحة وهي يتحقق في المتعارفة وكل عقد متعارف وصريح معتبر في زمان
على تعارفه دون ما اذا هجر والمهجور اذا تعارف في زمان صار صحيحا وثالثا ان بعدما عرفنا مصير الاصحاب الى اعتبار الصريح يصير ذلك
عن دخوله تحت العمومات والاطلاقات وما علم الشك في دخوله ومن اقتصر على الحقايق تمسك بالاصل وعدم ثبوت ما عدا من
الادلة وقد عرفت ما فيه وبالاجماع الذي نقلوه على جواز العقد بالمجاز وفيه منع بمنعه اولا وباحتمال ارادة المجاز البعيد عنه ثانيا
وبمعارضته بالاجماع المحكي بل المحصل على جواز ملكت بالبيع مع انه مجاز فان قلت ان ملكت حقيقة في البيع لانه مشترك معنوي
اطلق على الفرد مع الارشاد الى الخصوصية من الخارج او ان قيد الاطلاق يصرفه الى البيع او مشترك لفظي بين مطلق التمليك
والبيع او منقول عن الاول الى الثاني وانه وضع بالوضع الجزئي لهما فلا مجاز قلت كونه حقيقة بالاشتراك لفظا او بالنقل او
بالوضع الجزئي واضح الفساد مناف للامارات ونص اهل اللغة واما كونه من باب اطلاق الكلي على الفرد فهو وان كان يحتمل

بادي النظر الا انه فاسد بعد التأمل اذ لا ريب ان المقصود في مقام العقد انما هو انشاء التمليك ولا ريب ان التمليك الكلي غير معتبر
الا في ضمن احد الانواع من بيع او صلح او هبة او نحو ذلك فانشاء التمليك الكلي غير مشروع قطعا فلا بد من قصد احدى الخصوصيات
في الانشاء وهو مستلزم لارادة البيع مثلا من التمليك وهو عين المجاز فقد ترى واحتمال ان اصالة البيعية تصرفه الى البيع
فلا يحتاج الى قصد الخصوصية من اللفظ واضح الفساد اذ الاصل لا يوجب انصراف اللفظ وصيرورة اللازم ووقوع قصد الانشاء على
التمليك الخاص فلا مناص عن المجازية واحتج من ذهب من المتأخرين الى كفاية اي لفظ كان من دون اعتبار خصوصية فيه مطلقا باصالة عدم
الشرطية وبعموم انما يحلل الكلام ويحرم الكلام وبخلو الاخبار عن ذكر الصيغ المخصوصة بالعقود ولو كان معتبرا فيه الخصوصية لاشتهر
وتواتر مع انه لم يثبت بل العكس الامر وبان الاخبار الواردة في ابواب العقود منتشرة غاية الانتشار على اختلاف في الالفاظ والكيفيات
ولغير ذلك الامر حجية كفاية كل ما يسمى لفظا وعقدا ولا ريب ان هذه الادلة كلها لا تثبت ان لا بد من اعتبار الالفاظ الصريحة اذ
ليس في الاخبار الواردة في الابواب ما دل على الجواز وليس فيه صراحة الا نادرا مع ان في الاخبار ايضا بعض الاخبار الدالة على عدم الجواز
ببعض الالفاظ الكاشفة عن عدم كفاية كل لفظ ولا يخفى ذلك لمن لاحظ الروايات الواردة في ابواب العقود وبانتشار البعض في
البحث الذي انتم وخلو الاخبار عن الصيغ ممنوع بل فيها ما يدل على ان الصيغ كانت معلومة عندهم بحيث لو خرج واحد منها الى
غيرها لاحتاج الى السؤال عن حكمها وعموم تحليل الكلام وتحريمه ممنوع والظاهر نفي الحكم عما عدا الاباحة لكل كلام وقد تقدم
البحث فيه وليس في الادلة عموم او اطلاق ليشمل كل لفظ حتى يتمسك به في اشتراط الصراحة بالاصل والذي يظن كونه داعيا الى المصير الى كفاية
كل لفظ مع عدم الدليل عليه ومخالفته لظاهر اتفاق الاصحاب انهم لما رأوا ما يرد من الاعتراض على باب المعاطاة من جريان احكام الملك
على المقبوض بالمعاطاة مع فتوى المشهور بان التقابض بنفسه لا يملك بل يفيد الاباحة ارادوا التخلص عن ذلك بالقول بكون
كل لفظ كافيا في التمليك وحيث ان المعاطاة لا يخلو من لفظ الا نادرا بل لا يخلو اصلا فيصير داخلا تحت العقد المملك و
يرتفع الاشكال عن البين ولكنه مما لا يسمن ولا يغني من جوع اما اولا فلان فتوى المشهور بالاباحة انما هو في المعاطاة المعروفة
العرفية الخالية عن اللفظ غالبا فلا ينفع ذلك في رفع التناقض والاشكال الوارد من ذلك رفع التناقض من كلامهم واما ثانيا فلانه
لو قلنا ايضا بان كل لفظ مملك فانما نقول به لو قصد النقل والانتقال باللفظ وجعل سببا في المعاملة ولا ريب ان اللفظ الصادر
من الناس في المعاطاة لا يريدون به سوى المقاولة واما التمليك فانما يحصل بالفعل عندهم لو قصد التملك كما قلنا او الاباحة على
ظاهر المشهور واما اللفظ فلا مدخلية له في شيء منهما كما لا يخفى على المتأمل

عنوان اختلفوا في اعتبار الماضوية في العقود
او كفاية الجملة الاسمية ايضا او المستقبل كذلك او صيغة الامر ايضا او صحتها بالاستفهام ونحوه مع الجواب بنعم ونحوه وكل ذلك في العقود
او كفاية ما هو الصريح في المدعى باي عبارة كانت والدوران مدار الدليل الخاص فيما دخل او خرج على وجوه بل اقوال احتج من اعتبر الماضوية
بامور احدها ان الصراحة معتبرة بتقريب ما اسلفنا من الادلة وهي كما تعتبر في المادة تعتبر في الهيئة ولا ريب ان الامر بعيد عن مقاصد
العقود جدا والمستقبل محتمل لان يراد به الاستفهام او يراد به مجرد الوعد فلا صراحة فيه في الوقوع والانشاء والجملة الاسمية صريحة
في الاخبار فانحصر في الماضي لبعد ما عداه عن المدعى بكثير وثانيها ان الماضي دال بالاصل الوضعي على وقوع ذلك الفعل في الزمن
الماضي فيصير الوقوع في التمليك الذي هو المقصود بالعقد اقرب الى مدلوله اللغوي فان قلنا بانه منقول عن معناه الاخباري فلا كلام
فيه وان قلنا بالمجازية فهو اقرب من غيره الى قصد هذا المعنى المجازي جدا وثالثها ان ادلة العقود بعمومها واطلاقها لا تشمل
غير ما هو المعهود بين الناس ولا ريب في كون المعهود الماضي فقط دون ما عداه فيصير الماضي مما ثبت سببيته وما عداه باق تحت الاصل
ورابعها مصير اكثر الاصحاب الى اعتبار الماضوية بل الظاهر اتفاقهم على ذلك الا ما خرج بالدليل وخامسها حكاية الاجماع عن جماعة
على عدم الجواز بغير الماضي من سائر الهيئات المجهولة لشهرة العمل المعتضد بالاصل مع تأيده بطريقة الاحتياط واحتج من عمم بان الصراحة

هو المعيار

هو المعيار فانما يتحقق صحته وتمسك الاصحاب بالماضي غير دال على الانحصار فيه مع تصريحهم في مقامات اخر بجواز الامر والجملة
الاسمية والمستقبل ونحو ذلك ولا يفترق الحال في قصد الانشاء بين هذه الهيئات بعد كونها مجازات مضافا الى اطلاق ادلة
العقود وعمومها واصالة عدم الشرطية الا فيما ثبت ولم تثبت الماضوية منها مع ان العقود الجائزة قد نصوا على جوازها باي هيئة كان
ولا فارق بين العقود من هذه الجهة وتفصيل البحث ان يقال العقود الجائزة كالهبة والقرض والشركة والمضاربة والوديعة والعارية
والوكالة لا يشترط فيها الماضوية ولا خصوصية هيئة اخرى بل المدار فيها على افادة المعنى كيف كان وقد نص عليها الاصحاب بل يكفي فيها
الملفق من القول والفعل ويكفي الفعل من الجانبين ويدل على ذلك كله سيرة الناس واطلاق الادلة في مشروعيته ذلك كله تشمل هذه الصور
كافة وانما البحث في العقود اللازمة التي لا يكتفى في لزومها بالمعاطاة ولا كل لفظ هل يعتبر في ذلك الماضوية ام لا فنقول قد ورد الاكتفاء في المزارعة
بصيغة الامر في النص وافتى به الاكثر وافتى جماعة في المساقاة ايضا بذلك مع عدم النص ووافق الاصحاب بجواز الجملة الاسمية في الرهن وهو
من العقود اللازمة من وجه وان جاز من اخر والقاعدة على جوازه عموما اتباعه لاخس الطرفين وهو اللزوم للاصل مع انهم جوزوها
فيه ومجرد تعليلهم بجوازه من طرف المرتهن لا يكفي في ذلك اذ المدار على صدق ادلة الرهن وعدمها ولم يرد دليل على الجواز
والعقد في اللازم حتى يتبع في ذلك تفصيل اللازم والجائز ويلحق الملفق باحد الطرفين بالترجيح وافتوا في القرض بالجواز باي لفظ
يؤدي المعنى من غير ظهور خلاف بينهم في ذلك مع انهم اختلفوا في كونه عقدا جائزا او لازما وان قلنا بانه جائز وحققناه في بحث اصالة
اللزوم فراجع وجوزوا في الهبة بقوله هذا لك ونحوه حتى الشهيد الثاني الذي يرى شرطية الماضوية وبالغ فيه وورد النص في بحث
المراد عنه خلوه الى القاعدة على ما اختاره وقال الخروج بهذا النص الضعيف عن القاعدة ونظائره مشكل مع ان الهبة قد يكون لازما كما
في هبة ذي الرحم والزوجين كما افتى به هو ودل عليه صحيحة زرارة وقد نص في اول عقد الهبة في الروضة بكفاية قوله هذا لك من دون
تفصيل بين كونه لازما او جائزا وورد في رواية سهل الساعدي في النكاح الجواز بصيغة الامر وافتى به وفي رواية في المتعة الجواز
بلفظ المستقبل وقد افتى بجوازه في مطلق النكاح ايضا جماعة وقد وردت ايضا روايات متفرقة في باب البيع وغيره وقد جمعها صاحب الحدائق
في اوائل البيع على الخلاف فيه بالجملة الاسمية والمضارع والامر وغير ذلك فاما ان نقول بان كل ذلك مطروح والمعتمد هو
الماضي عملا بالمتيقن من الادلة والرجوع فيما سواه الى اصالة عدم الصحة واللزوم واما ان نقول ان هذه كلها ما ورد فيه دليل معتبر
نقتصر على مورده ولا نتعدى الى المقامات الاخر وما ليس دليله معتبرا فهو غير مسموع في قبال الاصل والقاعدة واما ان نقول بان هذه
كلها محمولة على المقاولة ولا دلالة على عدم كون العقد بعد ذلك فلعل في هذه الوقائع صدر عقد ايضا والمنقول في الروايات نفس المعاطاة
ولا اقل من وقوع المعاطاة في اكثرها واما ان نقول بعدم اعتبار هيئة خاصة بل نقول ان المدار الصراحة كيف كانت فهذه احتمالات
اربع اجودها الاحتمال الاخير لبعد الحمل على المقاولة جدا لظهور كل ذلك في كونه عقدا بنفسه واوجهها والطرح بعيد جدا لاعتبار
بعضها بالعمل وكثرتها وانتشارها المقطوع صدور بعضها عن الائمة وبعد الاقتصار الى محالها لعدم ظهور تفرقة بين العقود في ذلك
الجهة ولتفصيل الكلام محل الخوف في اشتراط صحة الالفاظ وسلامتها عن التحريف واللحن وجهان اقواهما الاشتراط مع الاختيار وعدمه
ما يفسد المعنى لعدم انصراف الادلة الى قصد المعاملة واشتمالها على النقل ونحو ذلك من الادلة وفي صورة عدم كونه مغيرا للمعنى يتبع
الحكم بالصحة والبطلان كلما اهل اللسان كلهم فانهم يتكلمون بتحريف ولحن غالبا مع انه صحيح ولاشتراط عدمهما في العبادة للدليل واما
مع العجز فالواجب الاتيان بالمقدور لعموم قاعدة الميسور وللاجماع الظاهر من الاصحاب في كلام بعضهم انه مشهور ولاستلزام التكليف
بالتوكيل العسر والحرج الشديدين وسقوط العقد عنه بالمرة ايضا مخالف للاصل والقاعدة فانحصر في لزوم اعتبار ما امكن ولو اختلفت
جهات الصحة والفساد واللحن والتغيير بحركة او حرف اعرابي او بنائي في العربي كان ذلك او في غيره من الالسنة فهل اللازم اعتبار الاصح فالاصح
في كل مرتبة من المراتب احتياطا للاقرب فالاقرب فما لا يفسد على تتميم حركاته اولى مما لا يفسد على تتميم حروفه وما ينقص فيه حركة الاعراب

اولى من حركة البناء كذا بالنسبة الى الحرف الواحد والمتعدد والحركة الواحدة والمتعددة ونظائر ذلك كان للاصل واذا تعارض الوجهان
من الجانبين كحرف من جانب وحركتين من جانب اخر فالرجوع الى المرجحات الاخر او التخيير بين هذه الصور اذ بعد نقصان الكل لا يتفاوت
الحال فلا وجه لتقديم احدهما على الاخر والقول بتقديم اللفظ الصريح على الكناية نحو كان تجوز واختار الاتيان لا يبعدان اللفظ
الصريح لا بد من اعتباره ولا غير بغير الصريح لانه مجرد ولا صحيح واذا تعارض فيه جهات التجوز فالاقرب لا التزام بما هو اقرب للصحيح وان
تعارضا فالتخيير لا يبعد القول بالتخيير مراعاة الامر حذرا من لزوم العسر والحرج **عنوان** في اشتراط الترتيب والتطابق
وفيه بحثان الاول في الترتيب وهو عبارة عن تقديم الايجاب على القبول فذهب جماعة من الاصحاب على لزومه في العقود كافة ولو انعكس لم يصح
وذهب الاكثرون على عدم لزومه فيصح تقديم كل منهما على الاخر وذهب بعضهم الى التفصيل بين النكاح وغيره فيجوز فيه دون غيره
وفصل بعضهم بين القبول بلفظ قبلت ونحوه وغيره فجوز التقديم في الثاني دون الاول احتج القائلون بالترتيب بامور احدها اصالة
عدم النقل والانتقال الا بما ثبت من الحكم وليس الا ما قدم فيه الايجاب وثانيها ان ادلة العقود كلها تنصرف الى ما رتب فيه القبول
على الايجاب فالعكس ليس مشمولا لادلة العقود فلا يصح وقد تقدم ما يوجب كونه فارقا بين الدليلين وثالثها ان القبول عبارة عن
الانفعال وهو مبني على كون فعل صادرا من اخر حتى يتحقق هناك انفعال فلو قدم على الايجاب لزم البناء على امر لم يقع واحتج
من جوز التقديم بالتقديم بوجهين احدهما مصير المعظم بل الكل على ذلك وثانيهما اطلاق ادلة العقود الشامل للصور في التقديم
والتاخير والاصل عدم التقييد ويمكن ان يتمسك بدلالة النص في النكاح على تقديم القبول من جانب الزوج فيقطع على الاولوية
اذ الاحتياط في امر الفروج اولى مما على ما بعده القائل بالفرق استضعافا القول من فرق بينهما ومن فصل بين النكاح وغيره اعتمد
في النكاح على النص الدال على التقدم وفي غيره بالاصل ومنع الاجماع المركب ومنع الاولوية ايضا بان الايجاب في النكاح انما هو في
طرف المراة وهي تستحيي غالبا فناسب تقديم القبول لعل السر مراعاة الحياء وهو غير موجود في الابواب الاخر ومن فرق في افراد القبول بينهما
بين قبلت ونحوه وبين غيره كتزوجت واشتريت وابتعت ونحو ذلك بان كلمة القبول وما بمعناها صريحة في البناء على امر سابق فاستعمالها
فيما لم يقع بعد مستبعد راجع الى استعمال المجاز البعيد بل لو ابقي معناها على ما هو عليه لزم ارادة المحال وذلك واضح فامره دائر بين
ارادة المحال والمجاز البعيد المفرط في البعد وكلاهما مما لا يصح فلا يجوز تقديمه واما ما عداه فلا صراحة فيه في هذا المال فلو ابقي
على معناه صار كالايجاب ولو صرف عن معناه ايضا الى القبول لم يكن بعيدا عن معناه جدا والتحقيق يقتضي رسم الكلام في بيان
امرين احدهما في معنى الايجاب والقبول وتفرقتهما فنقول لما كان لفظ الايجاب لا مدخل للتسمية فكذلك لفظ القبول بمعنى انا لم نجد
عقدا يتوقف او يجب مع ذلك ان يسمى مثل بعت ايجابا فكذا القبول ينبغي ان لا يدور مدار لفظ قبلت بل قد يكون بنعم وبلى وتزوجت
واشتريت ونحو ذلك من الالفاظ الاخر فالمدار في معرفة الايجاب والقبول اي شيء فنقول بدون الفرق بينهما باحد اشياء اما ان يكون
الفرق بينهما بالتقدم والتاخر بمعنى ان كل جزء من جزئي العقد يقدم على الاخر في الوجود الخارجي فهو يسمى ايجابا باي عبارة كانت
وما تاخر في الوجود الخارجي يسمى قبولا باي نحو وعبارة كان واما ان يكون الفرق بينهما بكون ما يصدر من الجانب الذي هو العمدة في هذه
المعاملة ايجابا وما يصدر من الجانب الاخر قبولا سواء تقدم او تاخر بلفظ القبول وغيره فما يصدر من البايع ايجاب وان قال قبلت
الشراء وما يصدر من المشتري فهو قبول وان قال بعت المال وكون الموجب هو العمدة اما ان يكون من جهة كون العوض الذي
هو موضوع العقد من جانبه كالمراة في النكاح والعين في البيع والمنفعة في الاجارة ونظائر ذلك من الوقف والصدقة والهبة و
السكنى والقرض والرهن والضمان ونحوها او من جهة كون المتعاقدين قاصدين لكونه العمدة كما في الشركة مع البذل من الجانبين
او المسابقة مع البذل من الجانبين ونحوه وبالجملة كل من هو العمدة في هذا القصد يسمى موجبا والاخر قابلا ولا عبرة بالتقدم والتاخر

ولا الالفاظ

ولا الالفاظ في ذلك واما ان يكون الفرق بينهما بامر معنوي وهو ان يقال ان الايجاب عبارة عن الابتداء باحداث اثر يجب ان يكون
هو المقتضي في الحصول والذي يسند اليه الفعل والقبول عبارة عن الانفعال الذي هو بمنزلة رفع المانع عن ذلك المقتضي فلو
قال الزوج مثلا زوجتك فقالت المراة قبلت او رضيت وزوجتك نفسي فالاول الايجاب وان صدر عن الزوج لانه الذي
احدث الاثر واوجد المقتضي في المعنى وما صدر من طرف المراة هو رفع المانع والانفعال لذلك الفعل وهذا مع كون الرجل قاصدا
لانشاء الزوجية لنفسه اي جعل نفسه زوجا والمراة زوجة ولو قالت المراة اولا زوجتك نفسي ملتفتة لكون نفسها زوجة والرجل
زوجا فهي موجبة والرجل قابل لو قصد الانفعال من ذلك الفعل وان قدم قوله تزوجت وبعبارة اخرى لو قال الزوج تزوجت وهو
يريد الانفعال من ذلك التزويج بحيث المراة بعد ذلك فهو قبول وان تقدم وان اراد احداث النكاح فهو موجب والمراة ايضا
يعلم بالقياس ونحوه لو قال المشتري ابتعت او اشتريت قاصدا لنقل الثمن من جانبه الى البايع ونقل المبيع اليه فهو موجب ولو اراد
قبول ما احدثه البايع بعد ذلك من البيع بمعنى انه ملتزم بما انشاه بعد ذلك من التملك والتمليك ولست مانع من ذلك فهو
قبول وان تقدم ومن هنا يعلم وجه التسمية بالقبول لانه متمحض في ارادة الانفعال وغير قابل لارادة الاحداث والتاثير وبالايجاب
لانه صريح في ارادة الفعل ومن ذلك ظهر انه لا يمكن النزاع في لفظ قبلت انه يقدم او يؤخر اذ لا يمكن استعماله في معنى الايجاب
والاحداث لانه مجاز بعيد بل غلط فهو مبني على ما وقع فلا بد من تاخره وهو متمحض في القبولية وثانيهما ان النزاع لا يعقل وقوعه على
الفرق الاول بين الايجاب والقبول اذ لو بنينا على ان كل ما تاخر فهو القبول فكيف يعقل تقدمه وان بنينا على الفرق الاخير فكذلك اذ
بعد فرض ان القبول عبارة عن الانفعال يرجع الى ان انشاء القبول موقوف على كون الايجاب منشأ قبله وقبول الفعل الذي لم يقع بعد
مستلزم لتقدم الانفعال على الفعل وهو محال فلو كان القبول على حقيقته لا يمكن تقدمه ويصير الالفاظ الاخر التي يقع موقع لفظ
قبلت ونحوه اذا اريد منه حقيقة القبول كلفظ القبول الذي لا يعقل معناه الا بعد وقوع مقبول فالمانع ح يصير عقليا لا تعبدي
مانع من انشاء قبول ما يقع بعده سواء كان بلفظ القبول او بغيره فقصد المتكلم كونه راضيا وملتزما بما سيقع من مضمون الايجاب
لانا نقول ان اراد من ذلك انشاء الالتزام والرضا فهو ايضا ايجاب واحداث لشيء وهو خارج عن حقيقة القبول وان ريد به حقيقة
القبول فلا يتحقق الا بعد المقبول والفرض ان الانشاء لا يتخلف عن المنشأ فتقدم القبول بهذا المعنى اما مستلزم لخروجه عن القبول
بل هو انشاء الذي هو خارج عما نحن فيه واما لتخلف وجود القبول عن وجود المقبول واما لتخلف الانشاء عن المنشأ وكل ذلك غلط وبيانه
محقق في ذلك في باب التعليق في العقود انشاء الله وبالجملة فحقيقة القبول مع كونه قبولا يمتنع تقدمه على المقبول ولذلك نص الشهيد
الثاني في جواز تقدم القبول على الايجاب في مقدمات عدة بان هذا القبول ح يكون في معنى الايجاب فلا يختص النزاع فيما هو مصداق القبول
في العقد سواء كان عقدا قبولا من جهة كون لفظه كذلك كلفظ ابتعت ونحوه او كونه من الطرف الغير المقصود في العقود فلفظ شريت من
المشتري قبول ومن البايع ايجاب لانه العمدة ونحو ذلك غيره ولا ريب حينئذ في جواز تقدمه لانه يصير كالايجاب بل هو ايجاب حقيقة وان كان لفظه
فيه معنى القبول لان كلا من المتعاقدين منشأ وبائع احداث الاثر فكل من بدأ بالاحداث قاصدا ذلك صح سواء سمي قبولا او ايجابا الا ان
القبول بهذا المعنى ايجاب وعموم ادلة العقود يشمله ولا تشكيك في الاطلاق فما يحتمل وجه خروج ذلك عن بحثه ولا يلزم البناء على امر
لم يقع اذ ليس هذا بناء بل هو ابتداء ولا مانع من استعمال لفظ هو من صيغ القبول في الايجاب وقصد احداث الاثر نعم لما كان لفظ القبول
مما هو صريح في هذا المعنى غير قابل للصرف الى المعنى الايجابي منعنا عنه للمانع لفظي لا للمانع عقلي اذ لو امكن ارادة الايجاب منه لغة وعرفا
لم يكن من تقديمه ايضا مانع ولو اريد من لفظ ابتعت وغيره ما هو حقيقة معنى القبول فهو ايضا غير جائز التقدم لامتناع انشاء هذا المعنى
قبل وجود مقبول فتامل جدا ولنحمل ان القائلين بالجواز يريدون ذلك مع كون القبول على حقيقته والمنكرون ينكرونه مع كونه بمعنى القبول
لتصريحهم بانه اذا تقدم يصير في معنى الايجاب مستبعد عنهم جدا وتفصيل الكلام اريد من ذلك بما لا يسعه المقام وان كانت المسألة مما

البايع

يليق بها الفصل الثاني في التطابق والمراد به احد امور او المجموع الاول ان يتصل القبول بالايجاب وعدم تخلل الفاصل بينهما والفاصل
اما الرد والابطال كما اذا قال انكحتك او بعتك مثلا فقال ما اردت او ما رضيت ثم قال قبلت واما الكلام الاجنبي كما اذا قال بعتك
فلان جاء او فلان مات سواء كان صدوره من الموجب او من القابل واما الكلام المتعلق بالعقد كالشرط الماخوذ في ضمن العقد او ذكر المبيع و
الثمن او وصفهما او ذكر المشتري ونحو ذلك واما السكوت من الجانبين وهذه الثلثة الاخيرة اما ان يكون الفصل فيه طويلا بحيث
يخرج عن الاتصال ويصير اجزاء العقد اجنبيا عن الاخر او يكون قصيرا لا يعتد به عرفا ولا يخرج به العقد عن الاتصال والتقارن فهنا
مباحث احدها في تخلل الرد بين الايجاب والقبول والحق انه مبطل للايجاب فلا ينفع القبول بعده لوجوه منها ان الاصل في كل عقد
الفساد خرج ما دل عليه الدليل والفرض للشك فيه نظرا الى المتبادر من عمومات ادلة العقود واطلاقها عند تخلل الرد ولا يشمل الفرض ومنها
ان هذا الفرض لا يسمى عقدا ولا بيعا ولا صلحا وبعبارة اخرى الفاظ العقود اجناسا وانواعا لا يشمل مثل ذلك اذ المراد بها العهد
والربط والنقل والانتقال ومع تخلل الرد لا يكون هنا ربطا ولا عهدا والقبول بعد ذلك فرع بقاء الايجاب السابق وقد زال
بالرد فان قلت نشك في بطلانه بالرد والاصل بقاء صحته بمعنى اهليته للتاثير اذا لحقه القبول قلت الظاهر ان الاهلية فيه انما
هو بوقوع لحوق القبول فاذا جاء الرد تبين انه لا اهلية فلا وجه للاستصحاب فان قلت نزول الاهلية او انكشاف عدمها بالرد ممنوع
بل نقول بعد ثبوت الاهلية او لا للصحة بلحوق القبول لا وجه لارتفاعها الا بعدم القبول بالمرة والفرض ان القبول قد لحق فيصح
الى ان القبول قلت ان اردت ثبوت الاهلية للصحة بلحوق القبول من تخلل رد فهو مسلم لكنه زال بتخلل الرد وان اردت ثبوت الاهلية
للصحة ولو تاخر القبول عن الرد فهي غير ثابتة او لا حتى تستصحب فتامل جدا وبالجملة الشك اللاحق هنا موجب للشك في اول الامر ومنها
اجماع الاصحاب المحصل من كلماتهم في ابواب العقود لشرطية عدم تخلل الرد كما لا يخفى على من راجعها مع الاجماع المحكي المستفيض على ذلك
ومنها ما اطبقوا عليه في عقد الفضولي في كل مقام ان من له السلطان والاجازة متى ما رد او لا بطل العقد ولا ينفعه الاجازة بعد ذلك
مع تمامية الايجاب والقبول فكيف بمجرد الايجاب وحده فاللازم بطلانه بالاولوية ومنها ان ما دل على شرطية الرضا والقصد
في العقد مثل قوله تجارة عن تراض ونحو ذلك من النصوص قد دل على شرطيته للعقد بمجموعه فمتى ما تخلل الرد في الاثناء فات شرط
الرضا في اثناء العقد مع ان ظاهر الدليل مجموع العقد ودعوى انه يكفي في ذلك صدق الايجاب والقبول عن الرضا منه فوعم
بانه خلاف ظاهر الادلة والفتوى تكميل لا فرق في ابطال الرد للعقد بين صدوره عن نفس الموجب قبل القبول بان قال
ما رضيت او ندمت او بطلت ونحو ذلك وبين صدوره عن القابل او هما معا فلا ينفع بعد ذلك تراضيهما على القبول ولا فرق ايضا بين
العقود الجائزة واللازمة لاتحاد الدليل في ذلك كله فكلما تخلل الرد بين الايجاب والقبول بطل العقد نعم لهم كلام في الوصية فان
المشهور ذهبوا على ان الموصى له لو رد الوصية في حيوة الموصي فله ان يقبل بعد وفاته وهذا ينافي ما ذكرناه من القاعدة ومنافاة
ظاهرة فنقول لا اشكال ان الرد لو صدر من الموصي فلا ينفع القبول والتراضي اللهم الا ان يجعل وصية جديدة فهو على القاعدة
واما الموصى له فنقول هل عدم تاثير الرد هنا خرج بنص او اجماع او انه جار على القاعدة او عدم تاثيره ممنوع فندعي البطلان والوصية بالرد
في حال الحيوة كما ان بالرد بعد وفاة الموصي قبل القبول تبطل اجماعا وجوه ثلثة ومقتضى التحقيق ان يقال ان النص ما نقف عليه فيه
على ما يدل على ذلك واما الاجماع فهو غير محقق ايضا بل ظاهر كلام الشهيد الثاني في الروضة انه اختار البطلان بالرد وظاهره ايضا عدم
الاجماع حيث نسب الحكم الى المشهور واما القاعدة فيمكن تقريرها بان يقال ان ابطال الرد للايجاب انما هو في موضع لو وقع القبول لكفى و
حيث ان قبول الوصية يعتبر فيما بعد وفاة الموصي على المشهور ولا عبرة بالقبول في حال الحيوة كان حال حيوة الموصي لا عبرة بالرد ايضا
كما لا عبرة بالقبول بل لا يسمى هذا ردا في الحقيقة ويشكل بان من اعتبر القبول في الحيوة ايضا افتى بعدم ابطال الرد في الحيوة كالشهيد
في اللمعة فلو كانت المسألة مبنية على اعتبار القبول وتبعية الرد له لكان ينبغي ان لا يقولوا به وثانيا انه الملازمة بين عدم اعتبار

القبول وعدم ابطال الرد اذ لنا ان نقول ان في حيوة الموصي لا عبرة بالقبول للوجه المذكور في محله ولكن نقول ان اهلية الايجاب تزول
بتخلل الرد على ما ذكرناه من الادلة وما يقال انه لعل عدم رجوع الموصي وان رد الموصى له يصير بمنزلة وصية جديدة ولا عبرة فيها
بخصوص لفظ مدفوع بان بعد بطلان الايجاب لم يبق الا السكوت وهو لا يكون وصية جديدة الا ان يلزم ذلك في العقود الاخر ايضا و
عدم رجوع الموصي انما ينفع مع بقاء الايجاب لا مع بطلانه بسبب وبالجملة ان قام اجماع على عدم ابطال الرد هنا فهو الحجة والا فمقتضى
القاعدة البطلان لو اعتبرنا القبول في الحيوة ولو لم نعتبر في الحيوة ففيه وجهان ولعل الوجه فيه ايضا البطلان لو لا ظهور الاتفاق
الاصحاب فراجع تتميم كما ان الرد يبطل بتخلله بين الايجاب والقبول وفي اثناء الايجاب او القبول كذلك يبطل بتخلله بين العقد والقبض
ايضا في كل عقد يشترط فيه القبض كالوقف والسكنى والتحبيس والهبة والصرف والسلم والرهن على قول والقرض والصدقة والوجه
فيه عدم حصول التمليك ما لم يتحقق القبض فالرجل مسلط على ماله فله ان لا يقبض ويبطل كما ان للاخر ان يمتنع من القبض لعدم
لزومه عليه وعمومات اوفوا بالعقود انما دل على الوفاء بمقتضياته وليس القبض منها بل هو شرط بمعنى انه ما لم يتحقق لم يصح لا انه
كل من اتى بعقد يشترط فيه القبض يجب عليه القبض والاقباض وذلك واضح فيتم ما ذكرناه ولو لم يوض بطل العقد السابق لانتفاء التراضي قبل
حصول الملك ولا ينفع القبض بعده وبالجملة الكلام في الشرط كالكلام في الجزء وهذه قاعدة في نفسه والظاهر ان ابطال الرد بتخلله
بين العقد والقبض حيث يشترط محل اجماع بين الاصحاب ولذلك فرعوا بطلان الوصية مع الرد بعد القبول وقبل القبض على
شرطيته في الوصية وظاهره انه على فرض الشرطية لا كلام في البطلان وثانيها تخلل الكلام الاجنبي وما في حكمه من الشرط الفاسد
ونحوه فنقول اما ان يكون قصد من تكلم به الاعراض عن الايجاب ولا فان كان الاول فهو يرجع الى الرد بالالتزام اذ لا فرق بالرد بين
ان يكون بالفعل او بالقول بالمطابقة او غيرها من الدلالات والمدار في زوال الرضا مع وجود ما يدل عليه ووجود الدال هو المعتبر في
الكشف عن البواطن شرعا كما قررناه في تبعية العقد للقصد والمسلم وان لم يقصد الاعراض فان كان بحيث يوجب الفصل العرفي وينقطع
به اتصال العقد فيبطل ايضا لعدم شمول ادلة العقود لمثله ولظاهر اتفاق الاصحاب على ذلك وان لم يكن مما يضر بصدق العقد عرفا ففيه
وجهان من الشك في المانعية ومن شمول العمومات والاقوى الصحة وهذا هو الكلام من جهة الفصل واما ابطال الشرط الفاسد ونحوه
من حيث الشرطية والتعليق ونفيه القصد فتلك مسألة اخرى وينبغي ان يعلم ان الاتصال بهذا المعنى انما يشترط في العقود اللازمة
من ونحوه وكذا ما في حكمه كالرهن اللازم من طرف واما مثل الشركة والمضاربة والوديعة والعارية والوكالة والجعالة والوصية فلا يضر
فيه تخلل الكلام الاجنبي مع عدم الاعراض والرد وذلك للاجماع عليه والسيرة وعدم القدح في شمول الدليل لمثل ذلك وثالثها تخلل ما هو
من لواحق العقد كقوله بعتك الشيء الفلاني بالمبيع الفلاني بشرط كذا او بشرط الخيار ونحو ذلك وهذا غير قادح في الصحة لا في العقود الجائزة
ولا في اللازمة لشمول العمومات واصالة عدم المانعية وظاهر اجماع الاصحاب نعم لو طال الكلام بحيث خرج عن العقدية عرفا ففيه اشكال والاقرب
البطلان لزوال الاسم الموجب لزوال الحكم ورابعها تخلل السكوت وهو في العقد الجائز لا باس به لما مر من الادلة في تخلل الكلام الاجنبي
بل عدم البطلان هنا بالاولوية واما العقد اللازم فالحق فيه البطلان بتخلل السكوت الخارج عن معتاد العقود لظاهر اتفاق الاصحاب
على فورية القبول فيها فورية عرفية وللاصل وعدم شمول ادلة العقود بانواعها واجناسها على العقد الواقع في اثنائه ما يكون لك خارجا
عن اسم العقد اذ لا يكون حينئذ ربط بين الايجاب والقبول بحيث يصير كل منهما كالكلام المستقل هو اما حجيته عدم مضر الدليل اليه وعدم شموله على التقديرين
فيبقى تحت اصالة الفساد الثاني من معاني التطابق ورود القبول على ما ورد عليه الايجاب كلا وبعضا بحيث لا يكون بينهما فرق من هذه الجهة
فيلزم اتحاد العوض والمعوض والشرط والزمان والمكان وسائر القيود الماخوذة في العقد في الايجاب فلو قال بعت واجرت وصالحت الدار
مثلا بعشرة بشرط الخيار الى يومين او تاخير الثمن او العوض الى سنة فقال قبلت نصفه بعشرة او كله بخمسة او هي مع الدابة بعشرة او بخمسة او
بشرط عدم الخيار او كونه الى يوم او الى ثلثة او بشرط فورية العوض او تاخيره الى شهر وغير ذلك من التغايرات بطل وكذا لو قال وهبتك بكذا فيكون

وبلك بلا عوض او انك مثل بشرط ان لا تخرجها من البلد فقال قبلت بالشرط او لا بشرط او قال كلتك في البيع اليوم او في البلد الفلاني
او بالقيمة الفلانية فقال قبلت الوكالة في بيع غدا او اجارة اليوم او في البلد الاخر او بالقيمة الاخرى ان به من الاول او انقص بطل وكذا
غيره من العقود وبالجملة كل عوض ومعوض وزمان ومكان وشرط ونوع ووصف واطلاق وتقييد وتعميم وتخصيص وجنس وقع
معتبرا في الايجاب فلا بد من ورود القبول عليه والا بطل ولا يفترق الحال في ذلك ايضا بين العقد اللازم والجائز ووجه البطلان مع عدم
صدق العقد به وقاعدة التبعية للقصد واجماع الاصحاب على ذلك عمدة شمول الادلة لمثل ذلك باجناسها وانواعها وعدم
تحقق التراضي بالشيء الواحد وذلك واضح الثالث تطابق الايجاب في الهيئة ايضا بمعنى انه وان لم يكن اختلاف في مبدا او عوض او نحو
ذلك لكنه لا بد ان يكون ورود القبول على المادة كهيئة ما ورد عليها الايجاب فلو قال بعت الدار بعشرة فقال قبلت النصف
بالنصف والنصف الاخر بالنصف الاخر او قال بعتك الفرس والسيف بعشرين فقال قبلت الفرس بعشرة والسيف بعشرة والفرس بخمسة
والسيف بخمسة عشر او قال اجرتك الدار والدابة في سنة بخمسين فقال قبلت الدار بالثلث والدابة بالثلثين او قبلتها في ستة اشهر
بخمسة وعشرين وفي ستة اخرى بخمسة وعشرين ونظائر ذلك كقوله وكلتك في بيع الفرس والعبد بثمانين فقال قبلت الوكالة في الفرس
بعشرين وفي العبد بستين الى غير ذلك من الفروض المختلفة بحسب الصورة من جهة التفكيك العائد من حيث المجموع الى المجموع بطل من حيث
من بين التفكيك بالاجزاء الشائعة في الطرفين او بالمعين فيهما او بالشائع من جانب والمعين في اخر فان ذلك كله موجب للبطلان من دون
فرق في ذلك بين العقد الجائز واللازم والوجه في ذلك عدم ورود القبول على الايجاب فيلزم من ذلك ما قدمناه لاجله بحث عموم العقود وانه
ظاهر كلام الاصحاب في اعتبار ورود القبول على الايجاب بهيئته الا بطور اخر فان قلت مقتضى انحلال العقد على العقود كون كل من اجزاء
المبيع مثلا مبيعا بكل جزء من اجزاء الثمن مقابل له فللمشتري ان يقبل البعض ويرد الباقي كالعقود المستقلة قلت قد تقدم تحقيق ذلك
في قاعدة انحلال العقد على العقود وبحمل البحث ان الهيئة الاجتماعية مدخلية في تعلق القصد فلا يلزم من قصد الموجب المجموع المركب قصده
لكل جزء بانفراده حتى يصير كالعقد المستقل سيما مع كون التعدد له احكام واثار كالشفعة والخيار وغير ذلك وفي مثل الوكالة ونحوها
من الاحكام السابقة [illegible] بمجرد الاختلاف بالصورة بالهيئة الاختلاف الصوري احكام حقيقية تترتب عليها وهي لا تنشا
من ايجاب المجموع من حيث هو مجموع مضافا الى ان هذا لو تم لصح صورة التبعيض على الاشاعة واما لو تبعض في القبول بطريق التعيين
فذلك غير مقصود له احكام لا تتناهى لا يخفى على من له دربة في الفن وبالجملة فصل الخ الفقيه الماهر فيه **عنوان** من جملة
الشرائط المعتبرة في العقود هي الشرائط باعتبار كونها لفظا وكونها خطابا كما ان لها شرائط باعتبار كونها عقدا وتوضيح ذلك ان العقد
جهات ثلث لهذه فهاهنا الجهة الاولى باعتبار انه لفظ من الالفاظ ولا ريب في ان اللفظ انما يعتبر في كل مقام سواء كان مقام عقد او غيره لشروط منها
صدوره من اللافظ بقصده فلو تكلم ساهيا او ناسيا او غير ذلك وقد قدمنا ذلك في تعقيب العقود للقصد وكل يعتبر صدوره بقصد اللافظ
اللفظ بعينه فلا عبرة بلفظ الغالط بمعنى كونه قاصدا لغيره فصدر منه [illegible] غير ما هو مقصود سهوا او نحو ذلك ايضا ومنها ايضا صدور اللفظ مع
قصد المعنى فلا عبرة بلفظ الهازل ونحو ذلك ومنها قصده المعنى المقصود وهو الانشاء وايقاع الاثر بذلك اللفظ فلو قصد الاخبار او مفهوما
اخر لم يقع ونحو ذلك يحقق ذلك في شرطية التنجيز لكون التعليق مبطلا وثانيها ملاحظة باعتبار كونه خطابا من الخطابات بمعنى كل ما يشبه
الى الغير فيعتبر في ذلك تعيين المتكلم والمخاطب والاسماع والسامع بمعنى انه لو قال واحد من الجالسين في مجلس التخاطب بعتك الشيء
الفلاني بكذا او وكلتك ونحو ذلك ولم يعرف المخاطب ذلك المتكلم اما من جهة كونه اعمى او من جهة عدم التفاته الى المتكلم فلم يدر ان القائل
من هو فقال قبلت بطل وكذا لو انعكس فقال المتكلم المعين بعتك غير موجه كلامه الى شخص معين فقال واحد منهم قبلت او قال بعت الحاكم
فبادر واحد منهم بالقبول او قال بعت من دون خطاب فقال واحد قبلت بطل او قال لزيد بعتك فقال عمرو قبلت بطل ايضا وكذا لو قال لزيد
بعتك ولم يسمع زيد لكن علم بعد ذلك بسكوت او بجواب من خارج فقال قبلت او لم يقصد المتكلم الاسماع تكلما وبالجملة تعين الموجب والقابل

قبل

قبل العقد وتوجه الكلام اليه واسماعه لذلك ولسنا عن هذه الشرط في العقود كافة غلا لما لستقينه عن قريب ولم يتعرض جماعة من الفقهاء
بل كلهم لذلك لاتكالهم على ان هذه ليس من شرائط العقد من حيث انه عقد بل من شرائط التخاطب والالفاظ نعم نظهر اعتبار عدم ذلك فيما ذكر
في الجعالة بشرط تعيين العامل ولا اسماعه للايجاب الصادر من الجاعل فيصح ان يقول من رد عبدي فله كذا او غيره بالتعيين ويجوز
ان يفعل واحد العاملين اطلاعه على صدور هذا الجعل وان لم يسمع به عند صدوره بل جماعة احتملوا ابل افتوا بانه لو لم يطلع على صدور
الجعل ايضا لو اتى بالعمل غير قاصد للتبرع او نادبا للعوض وصادف صدور الجعل في نفس الامر كفى في استحقاق الجعل وظاهر كلامهم هذا
من مختصات باب الجعالة فالتعيين للمتكلم والمخاطب والسامع والاسماع في ساير العقود شرط اتفاقا من الاصحاب ظاهرا ذكرهم ذلك في الجعالة
مقتصرا عليه لا لانه على اعتباره في ساير العقود وهو كذلك وقد قررنا ان الدليل على ذلك مضافا الى اطباق الاصحاب على ذلك اقتصارا
التخاطب في ذلك فلا يحتاج الى ذكر ذلك في الشرائط مضافا الى ان العقود امور عادية ليست مجعولة من الشرع كما قررناه مرارا وليس من الشايع
الا الامضاء والتقرير وزيادة بعض الشرائط ونحو ذلك ولا ريب ان المتعارف بين الناس في العقود كلها تعيين ذلك كله والسماع وغير ذلك
فالادلة الدالة على العقود انما تنصرف الى ما وضعها المعهود في العرف وهو على ما ذكرناه بل يمكن دعوى عدم صدق العقد لمثل ذلك لعدم العقد
الا المعاهدة وهي لا تحقق الا بمعين مع السماع والاسماع فلا تدخل وبالجملة فلا كلام في ذلك حتى في العقود التي تتاخر فيها القبول كالوكالة
والوديعة والوصية ونحو ذلك فانه لا ريب في اعتبار كون المتكلم معينا عند القابل وقاصدا للقابل المعين وسماع القابل لذلك الايجاب
ولو بوسائط وبالنقل فلا ينافي كون الغايب يوكل ويوصى له ما ذكرناه من القاعدة نعم لا يجوز ذلك في العقود اللازمة من جهة الانفصال
الزماني والحاصل في الوصية ايضا لو قيل لواحد اوصى لك بكذا ولم يعرف الموصي فقال قبلت ففي صحته نظر لان القاعدة تقضي بالبطلان
الا في الجهات العامة ونحو ذلك التي لا عبرة فيه بالقبول وكذا لو اوصى لشخص مجهول في الظاهر بطلت الوصية نعم لو اوصى لرجل او لفقراء
او نحو ذلك ولمن دخل الدار فهذا في الحقيقة رجوع الى تعيين الكلي ولا باس به لانه يتعين في ضمن الفرد ويقبل ولو اتفق في بعض هذه
العقود شيء خرج عن هذه القاعدة باجماع ونحوه فيصير كالجعالة في هذا الحكم حيث لم يشترط فيه معلومية العامل ولا السماع ونحو ذلك
كما قررناه وهو مصرح به في كلامهم وهذه قاعدة نفيسة يرهن عليها بالاصول والقواعد وظاهر اتفاق الاصحاب وقضاء الادلة الاخر ايضا
به ويظهر ثمرتها في فروع كثيرة والاستعجال يمنعنا عن بسط المقال نعم هنا كلام وهو انا قد اشرنا ان تعيين المتكلم والمخاطب والاسماع
من شرائط التخاطب مع ان التخاطب يمكن مع عدم معلومية المخاطب بعينه كما في قول القائل ليفعل احدكم كذا ومثل نظيره الواجبات الكفائية
وكذلك لاحد الاستماع لكلام من يتكلم مع انه لا يعرفه والحوالة اما في الاخبارات في المجالس فلا ريب في كون المخاطب هو الشخص المعين او الكل
وكذا في الاوامر ان علق الواحد لا بعينه لكن الحق انه لطلب على واحد لا بعينه بل يتعلق بالكل فالمخاطب هو الجميع لكن اتيان الواحد
يسقط عن الباقي فالواحد انما هو المتميز في السقوط لا في اصل التخاطب ووجه الجميع في مقام المعاملة لانشاء العقد غير معقول اذ لو
اريد تعلق الانشاء على الجميع فلا وجه الاشتراك او الاستقلال مع التوزيع او بدونه مع ان الفرض ان القابل واحد والعقد معه وهو لم يكن
مخاطبا بعينه فلم يكن النقل مقصودا اليه ولو قصد كل واحد فهو موجب لاستقرار الملك الواحد للمتعدد وهو غير معقول او لا
وغير مقصود ثانيا وان اريد الواحد لا بعينه فالكلي لا يكون ما لكا الا في مثل مصارف الزكاة ونحوه على احد الوجوه فلا بد من قصد المعين
بالخصوص وليس غرضنا بالمعين هو خصوص الفرد بل غرضنا التعيين على نحو لا يكون فيه اشتباه بغيره ويكون قابلا لموضوع العقد
فلو وكل من هو لا بس للعباء مثلا يجاز لانه معين غير مشتبه وموضع الوكالة شيء قابل للتحقق في الاشخاص المتعددين بخلاف بيع الكتاب
الواحد فانه غير قابل للنقل الا الى واحد او متعدد بالاشتراك واما سماع الاخبار من المخبر الذي لا يعرف فهو من جهة عدم تعلق غرض
السامع في ذلك بسماع كلام مخاطب لعقد فان المقصود منه للمخاطب ايضا العقد والعهد معه وهو فرع تعيينه ومن هنا ظهر لهذا الشرط
وجها اخر ان احدهما لزوم الغرر والاخر الاختلال الاغراض بتعدد الاشخاص لاختلافهم فلا بد من التعيين كما لا شرطية العوضين وثانيهما عدم

يمكن

والإسماع

فالبيه العفو للمهلا مع الشخص الغير المعين من جهة مقتضيا تها كالعفو المملكة الغير القابلة للتمليك الى شخص بعينه والطرفين والى اشخاص
متعددين في الملك الواحد فالاندهال ولعل جواز ذلك في الجملة من جهة كون المقصود حصول ذلك العمل من اي شخص كان ولا عبرة لخصوص
الشخص وبالجملة مقتضى اصول الادلة وظاهر الاصحاب اعتبار هذه الشرايط الا ما خرج بنص او اجماع وبقي في شرايط العقود مثل البلوغ
والعقل والرشد والاختيار والسلامة في بعض المقامات ولعله في بعضها ايضا نذكرها في عناوين الشرايط العامة اذ الاختصاص
لها بالعقود والايقاعات **عنوان** في شرطية التنجيز في العقود والايقاعات وتحقيق القول فيه يتوقف على بيان امور احدها ان مفاد
العقود والايقاعات وتمليك او فك او تسليط او نحو ذلك قد يكون معلقا في نفسه على بعض اشياء يجب ان يتحقق المعنى بدونه كشرطية
الوجود فان تمليك الشيء مثلا عينا كان او منفعة موقوف على وجود ذلك العين او المنفعة في الخارج على حسب وجوده المقرر بمعنى وجود
العين في زمان تعلق الغرض في العقد بوجوده والمنفعة في زمان قصد فيه الانتفاع لانه لو لم يكن كذلك لم يتحقق ماهية العقد والايقاع فلو قال
بعتك او صالحتك او وهبتك او وقفت الدار والدابة مثلا ولم يكونا موجودين في الخارج بطل بل لا يتحقق له معنى وكذا في عقود المنافع كالاجارة
والمزارعة والمساقاة ونحو ذلك اذ لو كانت المنفعة غير متحققة بمعنى عدم وجود ذلك العين التي يقصد منها تلك المنفعة لم يكن للعقد
معنى ونحوه في النكاح فلو قال انكحتك بنتي ولا بنت له من اصله او كانت لكن كانت ميتة في حال النكاح فلا عقد ونحوه في الطلاق فلو قال امرأتي
طالق مع انه قد ماتت امرأته قبل الطلاق فلا طلاق ونحوه ساير الايقاعات من عتق ونحوه وكذا يبطل العقد بارتفاع العين المقصود منها
المنفعة في الاثناء فلو قال اجرتك نفسي اليوم ومات في اثناء اليوم بطل العقد فيما بقي وعلم من ذلك ان كل عقد وايقاع معلق حقيقة على وجود
العين او المنفعة الوارد عليهما العقد ابتداء او بواسطة التعلق كما في الوكالة او وكله في بيع فرسه وقد تلف قبل الوكالة وكذا الايقاع
فنقول لا فرق في هذا المقام بين ان يوقع العقد والايقاع منجزا فيقول مثلا زوجتي طالق او يعلقه على شرط الوجود ويقول ان كانت
موجودة فان الطلاق معلق على وجود المرأة في نفس الامر سواء علقه المطلق عليه ام لا والظاهر ان التنجيز بهذا المعنى ليس شرطا في شيء من المعاملات
لانه غير مناف لمقتضاه او علق بل هو مبين للواقع فلو اريد من اعتبار التنجيز انه لا يعلق على ذلك فهو باطل قطعا ولو اريد تجريد الصيغة
عن ذلك في اللفظ وان كان معلقا معنى فلا دليل عليه بل هذا مؤكد لما هو قضية المعاملة اللهم الا ان يقال بعد العلم بوجود ما هو متعلق
العقد بواسطة او بدونها فما لم يعلم لم يصح عليه عقد ولا ايقاع وهو في غاية الظهور من الوهن للقطع بجواز توكيل الغايب وتوكيل
الحاضر في امر غايب وطلاق المرأة الغايبة ونكاح الولي الصغيرين الغايبين ونحو ذلك نعم يمكن ان يقال ان هذه كلها مقطوع الوجود
شرعا لقضاء الاستصحاب في ذلك كله بالبقاء فهذا في الحقيقة موجود فيصير التنجيز للعلم بالوجود شرعا وهذا القدر كاف في التنجيز وان لم يحصل
القطع الوجداني ولذلك نفرق بين مستصحب الوجود ومستصحب العدم فانه لو كان للشخص بنت صغيرة لا يعلم انها قد ماتت ام لا يجوز ان
يزوجها الشخص واما لو لم يكن لها بنت لكن يحتمل انه قد ولدت له بنت مثل ما بعد غيبتها عن زوجها الحامل فلا يجوز ان يعقد عقد النكاح
ويبطل عقده وان صادف وجود البنت في الخارج كما لو طلق امرأته التي يحتمل تزويج وكيله اباها بعد غيبته فانه لا يقع الطلاق
وان صادف التزويج في نفس الامر ونحو ذلك في المعاملات المالية ايضا او بيعا فان كل مستصحب الوجود يصح فيه العقد ان صادف
الواقع وكل مستصحب العدم يبطل وجوده في الواقع لكن لمانع ان يمنع ذلك ويقول لا فرق بين مستصحب الوجود والعدم في عدم حصول القطع
بالوجود والترديد بين الوجود والعدم والتنجيز عبارة عن ايقاع هذه المعاملة على كل حال مع انه في الواقع لا يتحقق على فرض العدم فيحمل
الكلام الى قصد الوقوع على تقدير الوجود فان كان هذا يعد تنجيزا بمعنى كونه مقصود الوقوع على احد التقديرين كما يذكره الفقهاء
في بعض المقامات فليكن في المقامين كذلك وان كان هذا تعليقا لكن هذا التعليق غير قادح لان المعلق عليه عبارة عن جعل العاقد الاثر
معلقا في نفسه على ذلك فانه يعلق لا لتعليق فليكن في المقامين كذلك فدعوى ان مستصحب الوجود منجز ومستصحب العدم معلق لا وجه له ولم
يقم دليل على اعتبار وجود متعلق العقد مطلقا حتى نقول ان المستصحب موجود فيدخل تحت الدليل دون غيره الا في بيع الثمار ونحوه لا
لكون الامر

٤

على جواز بيع مستصحب العدم اذ ليس المبيع هو نفس الموجود وكذا التوكيل في بيع فرس لم يشتره او دار سيملكه ... جماعة في لو الصحة وهو الاصح
واوضح منه التوكيل في شراء عبد وعتقه وشراء دار ووقفه وبالجملة لو قام دليل كلي على اعتبار الوجود في متعلقات العقود ابتداء او
مع الواسطة كما ذكرناه فيمكن ادراج مستصحب الوجود تحته ومستصحب العدم يكون خارجا عنه ويصير مسئلة التنجيز عبارة عن قصد وقوع
الاثر على الاطلاق لكن هذا الدليل لم يثبت فكل منهما في جواز تعلق العقد سواء بعد شمول عموما العقود وعدم وجود مانع اخر من غرر ونحوه
من المبطلات فتبين مما ذكرنا انه لم يبق عندنا الا قوام التنجيز فنقول لا فرق فيهما في عدم حصول الاثر ان لم يصادف الواقع والوجود في
ذاته معلق والتصريح بذلك في اللفظ لا يعرف وجها لمانعيته او شرطيته تركه بل هو مبين للواقع فلا ينبغي اشتراط عدمه ولو قلنا بان
معنا التنجيز على احد التقديرين كما في البينة وغيره وهو كاف في ذلك فيرتفع الاشكال بالمرة والمسئلة من المعضلات وليس بما بسط الكلام
فيها في المطلان انتهى ومن هنا ايضا يظهر ان تعليق الوصية بالموت وتعليق التدبير كذلك ايضا من منافيات التنجيز في شيء لان ذلك تحقق لمفهوم
الوصية والتدبير اذ ليس معنى الوصية التمليك المطلق بل التمليك الخاص وكذلك الوصايا وليس معنى التدبير العتق بل الوصية بالعتق كما في
الاكثر العتقا معلقا لشرط او صفة كما يراه بعضهم فان ذلك باطل وثانيها انه قد يتوقف صحة العقد والايقاع شرعا على بعض اشياء
كما ان صحة الطلاق مشروطة بعدم كونها حائضا او في طهر المواقعة او لسماع العدلين وبيع الامة مشروط بعدم كونها ام الولد وبيع العصير الموجود
في الحب موقوف على عدم صيرورته خمرا والتوكيل في عمل شرط بعدم كونه مشروطا بالمباشرة والاخذ بالشفعة موقوف على القدرة على
الثمن والبيع موقوف على القدرة على التسليم والمزارعة موقوفة على وجود الماء والنكاح موقوف على عدم كونها في عدة او ذات بعل ولا نحو
شرايط الصحة على من لاحظ الفقه اجمالا فضلا عن التفصيل وعلى هذا فقد يكون وجود هذه الشرايط معلوما ولا اشكال في التنجيز وقد
يكون معلومة العدم فلا اشكال في البطلان وقد يكون مشكوكا فنقول لا ريب ان هذه الشرايط كما في محله ليست شرايط علمية بمعنى
اشتراط معلوميتها حين العقد والايقاع بل هي شرايط واقعية فان اتفق وجودها في نفس الامر صحت المعاملة وان اتفق عدمها بطلت
فقد يوقع العقد والايقاع مطلقا فيقول انت طالق او نادر عنك او بعتك هذا العصير في الحب ونحوه وقد يعلقها بشرايط الصحة فيقول انت طالق
ان كنت طاهرة وقد ادعتك ان كان لنا موجودا وبعتك هذا ان لم ينقلب خمرا او غير ذلك كقوله انكحتك ان لم تكن المرأة في عدة و
بعبارة اخرى في كل مقام شك في وجود شرط من شرايط الصحة يقع المعاملة مطلقة ثم يلاحظ الواقع فان صادف وجود الشرط وفقد المانع
ولو بدليل شرعي من اصل او غيره فيحكم بالصحة والا فبالبطلان وقد يعلق بوجود ذلك الشرط او فقد ذلك المانع فيحل
اما الا بان الواقع كما في شرط الماهية واما التنجيز على احد التقديرين نظير ما ذكرناه في الامر الاول ويجيء هنا البحث الكلام في انه قد يكون
ان الشرط والمانع مستصحب الوجود وقد يكون مستصحب العدم فلو كان الاصل على طبق الصحة من وجود الشرط وفقد المانع فهو يكون في
حكم مقطوع الوجود فيتحقق التنجيز ولو كان الاصل على خلافه كاستصحاب فقد شرط او وجود مانع فذلك بمنزلة المعلوم البطلان
فلا وجه لايقاع المعاملة ويمكن ان يقال ان محل الاصل لا يوجب التنجيز بل يكون معنى المعاملة ايضا قصد ايقاع الاثر على تقدير مصادفة
الشرط وفقد المانع وهو في الصورتين متحقق وان لم يكن هذا تعليقا بل هو تعلق كما ذكرناه فيقال ما بين لا باس به ايضا مع انه لا يكون
الاصل على طبق احد الامرين اما لعدم العلم بالحالة السابقة او للتعارض او نحو ذلك والتزام البطلان ما لم يعلم وجود الشرط وفقد
المانع حين المعاطاة ولا يكفي انكشافه بعد ذلك مما لا يحوم حوله فقيه بل له ادنى دربة فمقتضى القاعدة ان يقال ان هذه المعاملة معلق
في الواقع في صحته على ذلك الشيء ولا يكون ذكره في اللفظ الا بيانا للواقع بمعنى كون الجزم والتنجيز على الايقاع على ذلك التقدير ولا يكون
هذا منافيا للتنجيز في شيء فذكره في اللفظ وعدمه سواء اذ على تقدير ذكره في اللفظ ايضا ليس فيه الا على قصد المعامل بل هو قيد للمتعلق
بمعنى انه اوقعت الاثر على ذلك التقدير وهذا انما لا باس به وثالثها ان ما يتعلق عليه المعاملة ما عدا ما يعتبر في صحته وماهيته و
بعبارة اخرى ما يعلق عليه المعامل وان لم يكن له مدخلية في التحقق ولا الصحة اقسام باعتبار كونه شرطا او صفة بطريق الالزام او

التعليق والعلم بوجوده وعد... ...ال والاستقبال ومن الامور المتعلقة الممكنة في احد طرفي المعاملة من العوضين او المتعاقدين
او ما هو بمنزلتهما في مثل الطلاق والعتق ونحوه او من الامور الخارجية فهنا مباحث الاول في الشرط الاختياري المأخوذ في ضمن العقود
الجائزة او اللازمة المدلول عليه بقوله المؤمنون عند شروطهم وهذا القسم كما سيفصل في بحث اللواحق ليس مضرا بالتنجيز و
ليس من التعليق المضر في شيء وليس الوجه فيه ما تخيله بعضهم ان المراد من قولنا ابيعك كذا او واشترط عليك كذا ونحو ذلك هو الالزام
والالتزام فان الشرط في اللغة بهذا المعنى فيكون هذه المعاملة بمنزلة معاملتين بيع وشرط وليس من التعليق في شيء بل هنا ايضا يراد
بالشرط التعليق لكن التعليق ليس بالنسبة الى الانشاء والصيغة بل تعليق لمتعلق العقد وربط بين مورد العقد وبين الشيء المشروط
او بيان وصف للانشاء والمعاملة كما في شرط الخيار ونحوه وبالجملة كلامنا في التنجيز والتعليق بالنسبة الى نفس الانشاء دون الربط والتعليق
في الموضوع فانه جائز لعنوان بالعقد وسيأتي في اللواحق لذلك مزيد تحقيق وتوضيح بما لا مزيد عليه الثاني التعليق الواقع في المتعلقات
الراجعة الى كيفيات الموضوع المأخوذ في العقد كما في قولك وكلتك في بيع الفرس ان اشتراه زيد وان كان بالقيمة الفلانية او ان
جاء الحاج وهذا الذي يذكره الفقهاء ويقولون انه ليس تعليقا للعقد بل هو قيد للتصرف والمراد انه لا يقول ان التوكيل معلق بكذا بل
وكلتك الان في العمل الواقع في الوقت الفلاني او بالوضع الفلاني فيصير هذا قيودا للتصرف ان تحققت نفذ والا فلا يكون فضوليا و
من هذا الباب الوصية فانه في سفري هذا او في سنتي كذا وليس معناه ان الان لا ابتنا الوصية بل غرضه انه يتبنا التمليك في الموت الكذائي
فان صادف تحقق وقع في محله والا فلا وصية وكذلك الوصايا ان مات الوصي او عجز عن الوصية ونحو ذلك شرط الاشتراك والانفراد والا
نضمام على بعض الفروض فان كل ذلك تسليط على التصرف بالفعل من حيث الوصاية في الفرض المذكور وليس من التعليق في الانشاء وكذا
قوله من دعبك فله كذا ان جاء به يوم الجمعة فانه قيد للعمل المجعول له وبالجملة الفقيه يكفيه في ذلك ادنى تنبيه ولا يحتاج الى استيفاء الامثلة
بكل مقام يرجع الشرط والتعليق اليه قيد في متعلق هو موضوع العقد فهو خارج عن المسألة وغير مضر في التنجيز الثالث التعليق الراجع
الى اوصاف الموضوع كالعين في العقود المملكة لها كقوله صالحتك او بعتك او وهبتك هذه الحنطة ان كانت حمراء والمنفعة مثلا في العقود
المملكة او المتعلقة بها كقوله وقفتها وحبستها او سكنتك او اجرتك او زارعتك هذه الارض ان كان فيها بئر او نهر او نحو ذلك والتعليق
الراجع الى الامور الخارجية كالتعليق على طلوع الشمس او قدوم الحاج او نحو ذلك ومن قبيل الاول انت طالق ان كنت بنت فلان
او زوجتك ان كنت ابن زيد ونحو ذلك وهذه الامور المأخوذة شرطا في العقد قد يكون بلفظ الشرط وقد يكون بادوات مثل ان
اذا او نحوه وعلى التقديرين اما ان يكون امرا متعلقا بالماضي وقد يكون امرا متعلقا بالحال وقد يكون امرا متعلقا بالمستقبل وكل من ذلك اما
ان يكون معلوم الوقوع او يكون معلوم العدم او يكون مظنون الوجود او مظنون العدم او مشكوكا في وجوده وعدمه فهذه اقسام
التعليق وقد جرى اصطلاح الفقهاء بتسمية الامر المستقبل المقطوع المترتب صفة كقوله ان طلعت الشمس والامر المستقبل المشكوك
في وجوده وعدمه اعم من الظن والشك الاصطلاحيين شرطا كقوله ان جاء زيد او قدم الحاج ولا بد من الكلام على هذه الاقسام نفيا
واثباتا توضيحا للمسألة ودفع بعض الشبهات الواردة على المطلب في بعضها احدها التعليق بوصف الموضوع او بامر خارج اعتبر في
زمن الماضي بلفظ الشرط مع العلم بحصوله كقوله انكحتك بشرط كونك قد حججت او بشرط كون الحاج جاءني امس مع العلم بانه حج او
الحاج جاء وهذا ايضا مما لا يضر في صحة التنجيز والعقد لان المعلق على شيء حاصل لا توقف في حصوله فهو بعد علمه بوقوع الشرط قاصد
لتنجيز العقد وليس هذا الا تعليقا صوريا فالعقد قد وقع والانشاء قد صدر منه جزما وبتا من دون توقف ومجرد الاشتراط اللفظي
غير مانع منه غايته اللغوية ومثال ذلك لا اشتباه في عقدية العقد الثاني هو الفرض السابق مع كونه بادوات الشرط كقولك ان كنت
حججت او ان جاء الحاج امس والظاهر ايضا ان هذا كالاول لعدم التعليق معنى وتحقق القصد المنجز ولا منافاة بين ذكر هذا اللفظ وصحة
العقد نعم قد يتوهم اذ ان ادوات الشرط لصراحتها في افادة معنى التعليق ليست كلفظ الشرط لانه قابل للسببية والتعليل بخلاف الادوات فيصير لهذا

اللفظ

اللفظ صريحا في خلاف ما هو المقصود وقد اعتبر في دال العقود الصراحة في المدعى وهو الانشاء الفعلي للمعنى المقصود لكنه مدفوع بان
اصل الايجاب او القبول صريح في المدعى وهذا ان كان تعليقا في اللفظ الانشاء وورد عليه ما نذكره في ابطال التعليق لكن هذا مجرد عبارة
لا يوجب عدم ارادة معنى الانشاء التي غايته منافاته للصورة وهو مرتفع بالعلم بالوقوع الذي يجعلها بمنزلة التنجيز في المعنى ولا يلزم ان يكون كل
لفظ مذكور في اثناء العقد صريحا في معنا حقيقة في المدعى بل العمدة في ذلك الى اصل الايجاب في دعوى ان هذا التعليق الصوري يخرج
الايجاب عن صراحته في محل المنع بعد العلم بوقوع الشرط لا يبقى اطلاق في الاصح البطلان بالتعليق يشمل العلم لانا نقول الظاهر من اشتماله
ومن استند لانه ارادة حصول المستقبل ايضا لكن كلامهم في صورة المعنى وهو لا يجتمع مع العلم بالوقوع والثالث هو الفرض الاول مع
العلم بعدم الوقوع والرابع هو الفرض الثاني مع العلم بعدم الوقوع كقولك بعتك ان جاء زيد امس مع علمك بانه لم يجئ او بشرط موت عمرو
امس مع العلم انه لم يمت وهذان القسمان باطلان اي عقدا وايقاعا فرض فلو قال انت طالق ان كنت خرجت من البيت امس مع العلم بانه لم
يخرج والوجه في البطلان الاجماع وعدم قصد الانشاء قطعا ومنافاته لوضع العقد والايقاع وليس هذا الا نظير الوعد والوعيد بل يصدق
عليه اسم عقد وايقاع اصلا وهذا ايضا ليس من محل البحث في شيء والخامس والسادس والسابع والثامن والتاسع والعاشر هو فرض التعليق
على امر فيما مضى بادوات الشرط او بلفظه مع الظن بالوجود او بالعدم او الشك في الوجود والعدم كقوله انكحتك ان كان لي ابن امس او بشرط موت
ابي امس مع الشك فيه او الظن باحد الطرفين وينبغي ان يعلم ان مرادنا من العلم هو العلم العادي يحصل به الاطمينان ويرتفع به التزلزل لا العلم
البرهاني الذي لا يحتمل فيه الخلاف لعدم عقلا ومرادنا بالظن يحتمل فيه الخلاف احتمالا واضحا يعتني به العقلاء فلا يجامع هذا الظن مع الاطمينان
في حال فيصير حكمه حكم الشك فلذا جعلنا الكل في محل واحد ولك ان تفرض العلم بمعنى القطع الذي لا يحتمل فيه الخلاف اصلا والظن
ما يحتمل فيه وان كان بعيدا لا يلتفت لكن لا يكون حكمه اذا حكم الشك فينبغي التفصيل في افراد الظن ان كان مما يوثق به ولا يتزلزل فيه
النفس ولا يلتفت الى احتمال الخلاف فهو كالعلم في حصول التنجيز ولا يضر بالعقد في شيء وان لم يكن كذلك فهو كالشك فتدبر وبالجملة هذه الصور
الذي ذكرنا انما هي مما هو مورد كلام الفقهاء في مسألة التنجيز والتعليق وما ذكروه من الادلة على شرطية التنجيز ومانعية خلافه شامل لهذه
الصور والاربعة الاخر هو التعليق على امر في الموضوع او في الخارج مقارن للعقد مع العلم بوجوده او مع العلم بعدمه بلفظ الشرط او بالادوات
كقولك بعتك ان كانت الحنطة حمراء او بشرط كونها حمراء او انكحتك ان كنت ابن فلان او ان كانت الشمس طالعة الان او بشرط ذلك
مع العلم بان ذلك الامر المعلق عليه حاصل او مع العلم بانه ليس بحاصل والكلام في هذه الصورة كالكلام في الماضي بعينه فان مع العلم بالحصول
يصح العقد ولا يعد هذا تعليقا بل يحمل الى بيان الواقع وبيان مجرد التعليق اللفظي قد تبينا انه لا ينافي التنجيز المشترط وقد عرفت ورود الاشكال
في الادوات والجواب فيما سبق ومع العلم بعدم الحصول لا كلام في البطلان لان هذا لا يكون انشاء وايقاعا الا بمجرد ارجاع الشرط الى الوصف
لا ينفع في كون ذلك صحيحا اذ ليس غرضه بعتك الحنطة الحمراء حتى يقال انه غاية ما في الباب فوات الوصف وهو لا يستلزم البطلان بل غرضه
ان هذه الحنطة ان كانت حمراء فقد بعتكها والفرض انه يعلم ليست حمراء فلم يوقع العقد والتمليك اصلا لانه اوقعه على تقدير غير موجود
وهو لا يقع ولا يؤثر وذلك واضح والستة الاخر التعليق على امر مقارن بالشرط او بادواته مع الشك او الظن بالوجود او العدم كقوله
انت طالق ان كنت عدوا لي او ان كان ابوك عدوا لي مع عدم العلم بالحصول والعدم وهذه ايضا من الصور المبطلة كالستة السابقة لو
اردنا من الظن ما يقابل العلم العادي وما ذكروه من الادلة ايضا في الشرطية اتيته هنا ايضا والقسمان الاخران ايضا التعليق على امر في المستقبل
بالاداة او بالشرط مع القطع بعدم وقوعه كما لو قال انت طالق ان جمعت بين النقيضين او بعتك الفرس ان طلعت الشمس من المغرب غدا او ان
طار زيد في السماء او بشرط احد هذه الامور ولا ريب في بطلانه لعدم القصد وعدم صدق العقد والايقاع ولزوم تخلف المعلول عن علته
من جهتين لو صح مضافا الى الاجماع على ذلك بل المسألة واضحة والقسمان الاخران هما السابقان مع العلم بانه يقع كقوله بعتك ان طلعت
الشمس غدا او بشرط ان تطلع كذلك فهل هذا صحيح لان هذا ليس تعليقا لانه عالم بالوقوع فيصير جازما بالانشاء او هذا ايضا باطل والحق

ان هذا ايضا من صور فوات التنجيز نذكر الادلة على بطلانه والتعليق على امر خارج او ملحوظ في الموضوع المستقبل بالشرط
او بادواته مع الشك في انه يحصل ام لا او مع الظن بحصوله او بعدمه وهذه الصورة ايضا لا تخفى امثلتها بعد ملاحظة ما سبق وهي من الصور التي
اتم الدليل على بطلانها في العقود والايقاع فالتنجيز الذي هو شرط في المعاملات عبارة عن عدم كونه معلقا بامر في الماضي او في الحال مع عدم العلم
بوقوعه او بعدمه او في المستقبل مع عدم العلم بعدمه ليشترط عدم كون ذلك الامر من شرائط الماهية بمعنى عدم تحقق ماهية العقد والايقاع بدونها
ومن شرائط الصحة شرعا ومن الامور الراجعة الى متعلقات موضوع العقود والايقاع وغرضنا من هذه القيود ان بعض هذه الصور الخارجة
بالقيود صحيح بلا كلام وليس من فوات التنجيز في شيء وان كان في اللفظ مشروطا وبعضها باطل بلا كلام لعدم تحقق القصد واسم العقد ولا حاجة
في ابطالها بفوات التنجيز وان كان التنجيز ايضا فائتا فيه فانحصر البحث فيما ضبطناه من الصور تفصيلا سابقا واجمالا آنفا فنقول ان الوجه
في اشتراط التنجيز بالمعنى الذي ذكرناه امور احدها الاجماع المحصل من كلمة الاصحاب فانا وجدناها مجتمعة بحيث لا يكاد يعرف منهم مخالف في هذا
الباب وما قد يتفق في كلامهم من التصحيح مع التعليق فهو اما من شرائط الماهية او الصحة او من التعليق في متعلقات موضوع العقد او في نفسه
وقد تتبعنا اخر وجها عن الفقه البحث وان كان تمر هذه الصور تحتاج الى فقيه بليغ فان جماعة من المتفقهة قد اشتبه عليهم الامر في هذا الباب
وقد نقل على ذلك الاجماع الاصحاب ايضا جماعة فالاجماع محصلا ومنقولا دال عليه وحجة فيه وثانيها انه مناف لوضع العقود والايقاعات
فان ادلة العقود بانواعها واصنافها انما تنصرف الى ما هو وضع العقد عند الناس كافة ولا ريب ان التعليق بهذا المعنى مناف لما هو طريقة العقد
والايقاع عرفا فلا يشمله ذلك فيبطل بالاصل وثالثها ما علل به جماعة من ان العقود انما يراد بها معنى الانشاء سواء قلنا بانها حقيقة في هذا
او مجاز وكذلك في الايقاع ولا ريب ان الانشاء عبارة عن احداث ذلك الاثر المقصود بمعنى كون ذلك علة تامة في حصوله فمتى ما علق على شيء اخر
فاما ان يقع ذلك الاثر من دون حصول المعلق عليه فيصير منافيا لما قصد في العقد واما ان يكون يقع بعد تحققه فيلزم من ذلك تخلف
المعلول عن علته التامة فان قلت ان بعد حصول التقييد لا يكون علة تامة بل يكون هو مع ذلك القيد علة تامة قلت هذا مناف للادلة فان مقتضاها
انما هو كون الصيغة سببا تاما في ذلك فان قلت لا مانع من كون الشروط والتعليقات قيدا للزمان التاثير كما ذكروه نظيره في الوصية والتدبير
نقول انا على كون المعلق عليه في الماضي او الحال مع عدم العلم بحصوله يصير معناه الى الجازم وعازم بالتمليك مثلا على ذلك التقدير
الاخر واما على فرض كونه في المستقبل فمعناه انشاء التمليك مثلا من ذلك الوقت فاذا قلت بعت ان جاء زيد يكون معناه في الان اوجدت
التمليك الحاصل وقت مجيء زيد وهذا لا يكون مبدؤه الانشاء بل يكون مبدؤه في المنشأ ولا مانع عن ذلك قلت هذا ينافي ماهية العقود
فان البيع هو التمليك الفعلي الانشائي وكذا غيره من العقود والايقاعات فان الفاظها موضوعة للمعاني الكائنة بالفعل والانشاء هاهنا عبارة
عن احداث ذلك الاثر بالفعل واما بالقوة فهو ليس بيعا وصلحا ونحو ذلك ولا ينتقض بمثل عقد الفضولي ونحوه اذ ليس غرضنا من
التمليك هو ما جعله الشارع مملكا صحيحا بل غرضنا المفهوم العرفي الذي يتحقق في ضمن البيع الفاسد ايضا وقصد هذا الاثر من نفس
المتعاقدين بالفعل سواء كان هذا ممضى عند الشارع ام لا وتمام الكلام في هذا المقام انما ياتي في بيان الموانع والمبطلات ونذكر منها ان التعليق
ونذكر ان منشأ كونه مبطلا هل هو امر شرعي او امر لفظي او امر عقلي ونذكر في ذلك البحث محرر المسألة بما لا مزيد عليه نقضا وحلا
وبالجملة كون التنجيز شرطا وفواته مبطلا مما قد انعقد عليه الاجماع عندنا وبين الفرق في عقد او ايقاع **عنوان [ثاني]** في بيان
[الضو]ابط في متعلقات العقود والايقاعات لا ريب ان متعلق العقود اما عين او منفعة او حق او انتفاع فالعين يتحقق في البيع والصدقة
والهبة والقرض والرهن والصلح والشركة والوصية والمنفعة تتحقق في الوقف والسكنى والتحبيس والصلح والمضاربة والوديعة والعارية
والمزارعة والمساقاة والاجارة والوكالة والجعالة والسبق والرماية والوصاية ويتحقق الحق في الصلح والضمان والحوالة والكفالة ونحو ذلك
ويتحقق الانتفاع في النكاح الدائم والمنقطع فان العقد فيه ليس ملكا للمنفعة بل للانتفاع وقد يكون هذه الاشياء في عقد معاوضة
او في عقد مجاني وقد يكون العوض من جنسه وقد يكون من مغايره فالصور من ملاحظة كل من الاربعة عوضا ومعوضا بانفراده

واجماعه

واجماعه مع مجانسه ومغايره كثيرة بعضها ممتنع الوقوع بمعنى انه ليس عقد قابل لذلك كله وبعضها يوجد في عقد دون اخر وانواع العقود فهو
الصلح فانه ليس عقد يشمل صوره واكثر موردا منه ولا بد من بيان الضابط الاجمالي في ذلك حتى يجعل معيارا في كل باب ويلاحظه بالنسبة
اليه فنقول قد تقدم مرارا ان العقود ليست من المخترعات الشرعية بل انما هي امور مجعولة مقررة عند العقلاء على نحو ما يحتاجون اليه في امر معاشهم
ونظام امورهم وهذا كله كان موجودا في زمن صاحب الشريعة لكنه قرر طائفة من ذلك ومنع عن طائفة اخرى وقيد بعضها واطلق اخرى فالمتبادر
ح بعد ذلك في ضبط المتعلقات في الموارد انما هو ما جرت عليه طريقة الناس في كل باب الا ما دل الدليل على اخراجه ما خرج عن القانون العرفي فهو
ليس بمشمول للادلة فيحتاج في صحته الى دليل خاص ولذلك جعل الاصحاب رضوان الله عليهم في كل باب ضابطا بحسب ما وجدوه متعارفا بين
الناس في ذلك النوع فمن العقود ما هو لتمليك الانتفاع كالنكاح ومنها ما هو للتسليط على التصرف ومنها ما هو لتمليك عين ومنها ما هو
يتعلق بالمنافع ومنها ما يتعلق بالحقوق ومنها ما يتعلق بالاثنين او الثلاثة ثم قد يكون المتعلق شيئا موجودا في الخارج معينا وقد يكون موجودا
في الخارج كليا مشاعا وقد يكون معدوما معينا وقد يكون معدوما كليا ونحو ذلك من التقسيمات فلا بد في الضبط من رسم مباحث الاول كل عقد
فيه جهة مالية فالصحيح ان يكون متعلقا بما له مالية والمراد بالمال اخص من الملك اذ المملوك كل ما كان للانسان تسلط عليه شرعا في
التصرفات والمال عبارة عما له قيمة في العادة كحبة الحنطة وقشر الجوز ونحو ذلك من الاشياء الحقيرة وان كانت مملوكة لمالكها لا يجوز غصبها
واتلافها الا بالاذن لكن لا مالية لها فلا يجوز وقوع مثل ذلك في عقود المعاوضة كالبيع والصلح والنكاح ونحو ذلك وبالجملة كل شيء لا
مالية له لا يكون عوضا في المعاوضات واما وقوعه في العقود المجانية كالهبة والعطية ونحو ذلك فربما قيل بانه يصح فيها فهذه العقود مما
يقع في باب المعاوضة وليس بعيدا اذ التمليك المطلق يتعلق بحبة الحنطة كما يقع الغصب فيه ونحو ذلك وان كان في شمول ادلة الهبة ونحوه
لمثله تنظر تامل الثاني ان عقود الاعمال كالاجارة والجعالة والوكالة ونحوها انما مدارها كون العمل مقصودا للعقلاء وليس كل عمل يتعلق
بهذه العقود فما يعد من الجهال من الاعمال الغير المقصودة للعقلاء كالذهاب الى الاماكن الخالية ورفع صخرة ونحو ذلك لا يتعلق به المعاملة
لعدم وجود نفع يعتد به ولهذا لو وقع في هذه الافعال ما يخرجها عن اللغوية ولو بالعارض يصير كباب السبق والرماية الذي خص الشرع
فيه لمصلحة نظام الجهاد مع انه في الحقيقة نوع من اللغو الثالث ان العقد المتعلق بما في الذمة كالرهن والضمان والحوالة بما يتعلق بها تبقى
ثابتة في الذمة حين العقد بخلاف ما يتعلق بالذمة بعد ذلك بسبب كدية عاقلة قبل حلول النجم ونفقة الزوجة او نظائر ذلك فانه ما لم يتعلق بعد
بالذمة فلا وجه لتعلق العقد بها لانها معدومة صرفة واما التفصيل فنقول لا كلام في ان البيع لا يتعلق الا بالاعيان والذي يقولون ان
البيع نقل الاعيان فلا يقع المبيع منفعة ولا حقا ولا انتفاعا واما الثمن فلا يكون ايضا حقا لان البيع من عقود الاموال والحق ليس مالا في
نفسه وان تعلق بالمال في بعض الافراد ولا يكون انتفاعا ايضا بالاولوية لانه من عقود التمليك ولا ملك حقيقة في الانتفاع بل هو نوع تسلط
نعم الكلام في ان الثمن هل يكون منفعة ام لا ظاهر اطلاق الاصحاب العوض في البيع عموم الادلة جواز كون المنفعة ثمنا ولم نقف على من منع منه
صريحا نعم نسب المنع الشيخ الاكبر الشيخ جعفر الغروي في شرح القواعد الى بعض الاعيان وكانه من معاصريه والا لم نقف على المنع من فقهائنا
في ذلك فكل عين له مالية قابل لان يكون مبيعا الا ما اخرجه الدليل بحسب الطوارئ عوضا مانعة وسيتضح الموانع والمبطلات في مبحثها انشاء الله
وكذا كل عين مالي ومنفعة مقصودة لها مالية يقبل ان يكون ثمنا الا اذا منع عنه مانع ولا يحتاج في ان الوجود بالفعل غير معتبر بل كما
يتحقق المعاوضة بالموجود كذلك يتحقق بالمعدوم وهو الكلي الثابت في الذمة باعتبار وجود افراده فانه يمكن تحصيلها في ضمن الافراد نعم هنا
كلام معروف جار في البيع وسائر عقود المعاوضة في الاعيان والمنافع وهو ان الملكية عرض من الاعراض المعروفة ولا ريب ان العرض لا يتحقق الا
بمحل موجود فكيف يعقل تعلق الملك بالمنفعة المعدومة او بالعين المعدومة ولا ريب ان عقود التمليكات كلها من هذا القبيل نحو حصول الملك و
هو لا يتحقق الا مع وجود موضوع فيكون مقتضى القاعدة اشتراط كل ما يكون فيه تمليك من العقود بوجود المتعلق ويكون ما علم
خارجا بالدليل وهذا اصل ينفع في اكثر الموارد فلا يجوز ان يكون العوض كليا ولا افرادا ولا شيئا معينا معدوما وما ورد

من هذا الباب فهذا اخر ما يقتضيه الدليل وينبغي البحث في ان الملك اذا امتنع تعلقه بمعدوم فكيف يجوزه الشارع فقيل ان المنفعة مثلا موجودة
بوجود العين والثمار مثلا موجودة بوجود الاشجار والكليات موجودة بوجود ما يفرض من افرادها وهذا المقدار يكفي في تعلق الملكية وهذا الكلام
ساقط اذ المنفعة لا توجد الا بوجود لا بوجود الا بوجود اجزائها جميعا في الخارج وكذا الثمار ووجود الشجرة ليس وجود الثمرة كما ان وجود
كل في الكلي فان لم يرد منه الموجود في ضمن هذه الافراد فرجع الى الفرد المشاع وان اريد نفس الكلي ولو كان في وجوده مثلا بعد ذلك ولو في
ضمن افراد فهذا ليس الا بيع معدوم ومجرد تعين الماهية وتقررها في نفس الامر ليس موجبا للوجود غايته الخروج عن الجهالة وليس
كلاما في ذلك وقيل ان المراد تمليك القابلية والاستعداد في هذه الامور المعدومة والقابلية موجودة في العين اي في مثل الدار والشجرة و
نحو ذلك وهذا مع منافاته لظاهر الادلة ولكلام الاصحاب وكون قصد المتعاقدين خلافه مما لا يصغى اليه وقيل ان المراد من تمليك التعليق
بمعنى انه اذا وجد ذلك يكون ملكا وبعبارة العقود المملكة انما دلت على النقل على النحو الذي هو للمالك فالمنفعة والنماء والكلي المعدوم
كما انه ليس ملكا للمالك الناقل بالفعل فكذلك للمنقول اليه بل يراد به نقل الملك الكذائي ومعنى كونه تمليكا احداث هذا الوضع الذي للمالك
وهو كون الشيء بحيث انه حصل كان ملكا له للمشتري وللمستاجر يعني يجعله بحيث اذا وجد ذلك النماء والمنفعة يكون ملكا له وهذا ليس
هذا من تعلق العرض بالمعدوم وهذا ايضا مناف لظاهر الادلة وقصد المتعاقدين ولكلام الاصحاب بل الظاهر انه يملك الان الشيء المعدوم ويجري عليه
جميع اثار الملك ويمكن ان يقال ان هذا ليس ملكا حقيقة بل هو ملك حكمي ثبت للشارع على ذلك وهذا الجعل والاعتبار لا يقتضي الوجود
في الخارج بل انما يلزم ذلك في الملكية العرضية الحقيقية فيكون تنزيلا للمعدوم منزلة الموجود وترتيبا لحكم الملك عليه تعبدا وعلى كل حال
فالاصل في كل ما جعل متعلقا في العقود ان يكون موجودا خرج ما دل الدليل عليه من السلم ونحوه عن القاعدة وبقي ما عداه وحكم
الصدقة والعطية والهبة والقرض حكم البيع في اعتبار كون المتعلق عينا ما لا للمنفعة ولا عينا غير متمول لانه خلاف وضع هذه العقود
وخلاف ما هو المستفاد من ادلته واما الوقف والسكنى والتحبيس والعارية والاجارة فالضابط في متعلقاتها كل عين يصح الانتفاع
منه مع بقاء عينه اذ المقصود في ذلك كله هو المنفعة وهي لا تستوفي الا شيئا فشيئا فما لم يكن الشيء قابلا للانتفاع به من دون تلف للعين لا
يمكن فرض هذه العقود بمثل المطعوم والمشروب وسائر الماكولات التي لا انتفاع بها مع بقاء عينها وهذا هو مقتضى القاعدة وقد خرج عنها
اشياء ذكرها في ذيل البحث وحكم عوض الاجارة حكم ثمن المبيع في كفاية كل ما هو عوض متمول والرهن لا يتعلق الا بما يمكن استيفاء الدين
منه اذ به في الحقيقة وثيقة للدين فلا يكون الا مالا لانه غير قابل للاستيفاء ولا يكون منفعة لفواتها شيئا فشيئا وعدم اجتماع اجزائها وعدم
امكان القبض الحقيقي فيها الا بعد تلفها والرهن مبني على البقاء وفي اشتراط كونها مما فيه الدوام وعدم تسرع الفساد وجهان مذكوران
في كتب الفروع الذي يقتضيه القاعدة التي اصلنا ها اولا عدم الجواز الا بعد دليل خاص وقد يرد والمضاربة المعاملة على العمل المتعلق بالتجارة
بحصة من الربح والمزارعة معاملة على الارض بحصة من النماء والمساقاة معاملة متعلق على الاصول الثابتة بحصة من الثمرة وفي حكمها مع كون
الاصول بايديهم والوصية تتعلق بالمال عينا كان او منفعة لعموم ادلتها وكونها في العرف كذلك وبالجملة العمدة للفقيه ملاحظة
نوع المعاملة ووضعها المعهود في العرف المدلول عليه بالادلة والاطلاقات وكل ما هو مناف لوضعها فهو مما لا يمكن تعلقها به وهذا
تفصيل ما اجملنا في اول العنوان ولكن الفقيه بعد ملاحظة هذه القاعدة يقدر على استخراج الفروع التي ذكرها الفقهاء في متعلقات
العقود وحكموا في بعضها في الصحة وفي بعضها بالعدم واستشكلوا في البعض الاخر وكلها مبنية على معرفة ماهية المعاملة من العرف ومن عموم
الدليل ولا يخفى ان ذلك كله بحسب اصل المورد في الجملة وقد يكون لهذه الموارد قيود باعتبار الشرائط من قبض ونحوه والموانع من الغرر و
الجهالة ونحو ذلك مما يوجب خروج بعض الافراد وذلك يتضح بعد ملاحظة ما نذكره من القواعد الاتية وكلامنا الان انما هو في تحرير المقتضي
فلا يتوهم منا انا جعلنا هذه القواعد مثبتة متعلقة بضبط موارد العقود في بعضها لمكان الاشكال والاجمال نشير اليها حتى يتضح

تما

بينهما لهذا المقام قاعدة قد مران البيع مورده العين ولا ريب ان العين تشتمل على اوصاف كثيرة يختلف بها الرغبات ويتفاوت بها القيم فهل
المعاوضة على ذات العين المبيعة بحيث لا مدخل للصفات في العوض او على المجموع المركب من الذات والوصف وبعبارة اخرى هل الاوصاف تقابل بالعوض
ام لا ولا يختص الكلام بالبيع بل يعم سائر المعاوضات العينية وغيرها فان المنفعة ايضا قد تلاحظ بذاتها كالسكنى والركوب ونحو ذلك وقد
تلاحظ بالنسبة الى اوصاف المنفعة كالاعتبارات التي بها تزداد الرغبة على المنفعة وتنقص فيصير النزاع في ان كل المعوض من عين او منفعة
في العقد هل المقابل بالعوض اصل مادته ام هو مع اوصافه وهنا بحثان احدهما بالنسبة الى سائر الصفات غير وصف الصحة وثانيهما بالنسبة
الى وصف الصحة فنقول في الاول ... الصفات توجب زيادة في القيمة ونقصا فيها فان الحنطة مثلا اذا كانت حمراء لها قيمة واذا كانت
صفراء فلها قيمة اخرى وقس على ذلك غيرها من الاعتبارات الاخر فانها تتفاوت قيمتها بملاحظة كونها في مكان دون اخر او في زمان دون اخر وفي
الاعتبارات المتعلقة بالنسبة الى كون عاملها الشخص الفلاني او غيره فكون الاوصاف مما تختلف به القيم مما لا شبهة فيه ومن هنا يعتبر في التخلص عن
الغرر والجهالة ذكر الاوصاف التي تتفاوت بها الرغبات كما نذكرها في مسألة واذا اخرج المعوض على خلاف الوصف يتسلط العاقد على الفسخ
كما ذكره في مبحث الوصف اعتمادا على ادلة نفي الضرر كما نبهنا عليه في تلك القاعدة لكن الظاهر من الاصحاب الاتفاق على ان الاوصاف بانفسها غير مقابلة
بالعوض بحيث يكون قسط من الثمن بازائها بل العوض عبارة عن جوهر الشيء ومادته واما الاعتبارات والاوصاف فهي موجبة لزيادة القيمة و
نقصانها الا انها ايضا جزء من المعوض ولذلك نصوا على ان فوات الاوصاف لا يوجب التبعيض في الصفقة بل يوجب الخيار نظرا الى لزوم الضرر لكنه
لو بقيت من المعوض جزء حتى يسقط من العوض شيء في مقابله ومجرد اختلاف القيمة باختلافها لا يوجب كونها جزءا من العوض فلا تدخل و
المراد بالاوصاف التي نذكرها هنا ليس اوصاف النوع المميز بين الانواع التي تختلف باختلافها الماهيات كما في الحنطة والشعير والبقر والغنم فانها داخلة
في الماهية ملحوظة في مدلول الاسم وبفواتها يختلف الجنس ويوجب بطلان المعاملة وبالجملة الكلام في اوصاف الاصناف واوصاف الانواع التي يعبر
عنها بالفصول المنوعة فان قيل ان المبيع اذا كان مثلا هي حنطة حمراء ثم بان على خلاف الوصف فلا ريب ان الوصف وان لم يكن في اثناء الحنطة لكن بعد
اعتبار انه في المبيع يصير جزءا او صنوا من المبيع كالنوع فاما ان يكون فواتها مبطلا للمعاملة كما خرج من غير الجنس واما ان يكون موجبا للتبعيض
الصفقة اذ الغرض انما بذل في مقابل هذا المجموع المركب قلنا اعتبار ذلك قيدا في المبيع لا يقتضي كونه جزءا من العوض فان من المعلوم ان المعوض
عبارة عن الحنطة وكون الوصف الماخوذ فيه نظير الشرط والوجه فيه احتمال انفكاك الوصف عنه وهذا امر انه العرف فانه لم يكن في نظر اهل العرف جزءا
للمبيع فلا يكون شيء من العوض في مقابله والقيود الاعتبارية في المفاهيم وان كانت كالاجزاء في المفهوم لكنه لا يقع عليه المعاملة فان قولنا
بعت الحنطة الحمراء معناه بعت الحنطة الموصوفة لا بعت الحنطة والوصف معا وبالجملة في المعاوضات كلها من البيع والصلح والمزارعة والمساقاة
والاجارة وغير ذلك لا عبرة بالاوصاف في مقابلة العوض بمعنى انه لا يسقط من العوض شيء في مقابل فوات الوصف بل اما ان يفسخ الكل او يرضى بالكل
وكما لا ينقص بفواته شيء لا يزيد بزيادته ايضا شيء اخر ومن هنا ايضا نقول لو دفع الى القابل ما هو على وصف احسن واعلى مما ذكر في المعاملة وجب
القبول وان لم يكن هذا عين ذلك الوصف المشروط لان الوصف ليس معوضا حتى يبطل المعاوضة بتغيره واعتباره انما هو لعدم الضرر وهو مانع
الا انه لا ضرر فيما هو اعلى فالضرر والعين المبيعة قد وجدت فوجب القبول وثانيهما في وصف الصحة الا ان الصحة في الاعيان الخارجية هي الاصل والفساد
على خلافه اما الان الغالب في المخلوقات الصحة فالمشكوك فيه يلحق بها واما لان ما خلقه الله انما هو على نهج مقتضى الطبيعة ولا ريب ان الصحة
عبارة عن كون الشيء على ما هو مجرى الخلقة الاصلية والعيب خروج الشيء عن ذلك بالعارض والاصل عدم عروض ذلك العارض المخرج للشيء عما هو
مقتضى خلقته وعادته ولذلك ان سائر الاوصاف لا بد من ذكرها في المعاملة لاختلاف الاعتبارات بخلاف وصف الصحة فان عدم ذكرها غير مانع لعدم
الناس على المعاملة بانيا على كون الشيء صحيحا على طبق الاصل فكان عدم ذكره بمنزلة ذكره ولهذا لو فات وصف الصحة وظهر معيبا تخير
العاقد ايضا وان لم يقيده في العقد لان الصحة بعد قيام هذا الاصل يصير كالشرط الضمني وفواته يوجب الخيار اذا عرفت هذا فنقول قد
علم من ذلك ان الصحة عبارة عن كون الشيء على الخلقة الاصلية ولازمه ترتب الثمرات المقصودة من ذلك النوع او الصنف عليه والعيب عبارة عن الخروج

الخروج عن الخلقة الاصلية بزيادة او نقيصة كما ورد في الرواية فنقول هل وصف الصحة في المعاوضات جزء من المعوض او كالجزء بمعنى انه
مقابل بالعوض بحيث لو فات الصحة يلزم من ذلك سقوط جزء من المعوض في ازائه ام لا يحتمل بعضهم انه جزء وذلك لوجوه احدها
ان الصحة من الاوصاف الداخلية بمعنى انه عبارة عن كون الشيء على مقتضى خلقته فهي بمنزلة الفصول المنوعة الداخلة تحت الاسم وفيه
ان الاسامي لا ريب في وضعها للاعم من الصحيح والفاسد لعدم صحة السلب وتبادر القدر المشترك وسبق الصحيح الى الذهن انما هو لاجل
الاطلاق كما لا يخفى فالاسم اعم من كونه صحيحا وفاسدا وعلى فرض كونه منوعا ايضا لا يلزم انقسام العوض بالنسبة اليه اذ لو
كان منوعا للزم بطلان المعاوضة لو خرج معيبا لانه من غير الجنس بناء على هذا التقرير مع انه ليس كذلك وثانيها ان الصحة من الاوصاف التي يزاد
بها القيمة فلو لم يكن شيء من العوض في مقابلها لما كان زيادة القيمة بسببه ونقصانها بفواتها وفيه ان هذا لو كان سببا لكونه جزءا من العوض
مقابلا بالعوض للزم ذلك في ساير الاوصاف ايضا اذ الاوصاف كلها يختلف بها القيم وتتفاوت بها الرغبات مع ان الاجماع قام فيها على عدم
كونها مقابلا بالعوض ودعوى ان ذلك لعله خرج بالدليل والا كان مقتضى القاعدة تبعض العوض ليس باولى من القول بان زيادة القيمة
ونقصانها بسببها اعم من كونها مقابلة بالعوض فالقاعدة عدم التبعيض الا فيما ثبت بالدليل ولم يثبت مع ان العرف شاهد على ما قلنا
وثالثها ان الاجماع قام على ان المبيع اذا خرج معيبا فللمشتري الخيار بين الفسخ وبين الارش وهو تفاوت ما بين القيمتين من الثمن
وهذا ليس الا تبعيضا للصفقة كما انه اذا تلف بعض المبيع او ظهر مستحقا تبعضت بمعنى ان المشتري له الخيار بين اخذ الباقي بالنسبة من
الثمن وبين فسخ الكل وليس الارش الا عبارة اخرى عن ذلك فصار المعلوم ان وصف الصحة يعد في مقابل العوض ولذلك لم يعتبر التفاوت
في باقي الاوصاف بخلاف وصف الصحة مضافا الى جريان بعض الاحكام الجزئية فيه في باب الصرف وغيره كما ذكره الفقهاء ولا يخفى على من راجع فيه
ان قيام الاجماع على ذلك في البيع لا يجعلها كاشفا عن كونها مقابلا بعوض بل هو حكم ثبت بالدليل ايضا لو كان الارش على القاعدة
بمعنى كونه استرجاعا للجزء من الثمن في ازاء جزء من المبيع للزم كون الارش من الثمن بعينه مع ان الفقهاء بنوا على ان الارش انما يعتبر من النقد
الغالب فهو يدل على ان ذلك غرامة جعلها الشارع مرتبطا بالمعاملة دفعا للضرر عن المشتري وبالجملة كما ان جميع هذه الامور لا يدل على الجزئية فما
ذكرناه من الارش ايضا لا يدل على الجزئية والمقابلة بعوض والمدار في ذلك على العرف ولا ريب ان المقصود في المعاملة ليس الا الماهية والصحة مقصودة
من الخارج لوجوب زيادة القيمة وشدة الرغبة فاذا خرجت معيبة فلا ريب في حصول المبيع بتمام اجزائه وهذا وصف مقصود قد فات وبالجملة
لا اعرف وجها لجعل الارش على القاعدة وجها يعتمد عليه والحق ان وصف الصحة ايضا كساير الاوصاف وثبوت حكم الارش في البيع انما هو بالدليل
فان تعدينا الى ساير المعاوضات كالصلح والاجارة ونحوها فانما هو بالمناط المنقح او لنبني اخر كما انا قد تعدينا من المثمن الى الثمن للاجماع
على اتحاد حكمهما ولو لم يكن هناك دليل معتمد فيقتصر على محل الدليل في ثبوت الارش وغايته ما يثبت في المقامات الاخر الخيار كخيار الوصف
ويختص الارش بالبيع ويخطر بالبال هنا كلام في تطبيق الارش على القاعدة ولعله من افادات شيخنا موسى بن جعفر الغروي عند قرائتنا
عليه في خيار العيب وهو انه لا ريب عندنا ان المبيع قبل القبض مضمون على البائع ولا فرق بين تلف الكل او تلف البعض فلو تلف البعض
سقط بحسابه من الثمن فلو اختار الابقاء فقد رجع في الحقيقة الى عوض الجزء التالف وهو ما يخصه من الثمن بالنسبة والا للزم الجمع بين
العوض والمعوض فالارش في الحقيقة ضمان للتالف غاية الامر في هذا المقام يسمى بالارش وفي مقام اخر بالمثل والقيمة وفي مقام اخر بالمثل
والقيمة وفي مقام باجرة المثل والمعنى في الجميع ضمان التالف وهذا الكلام لا ارى له نفعا فيما اردناه من تطبيق الارش على القاعدة حتى يسري
الى ساير العقود ويجعل الصحة من موارد العقد ومن متعلقاته في كل معاوضة بل في كل عقد اما الاول فلان هذه القاعدة وهو الضمان
قبل القبض انما هو مختص بالبيع وما يلحقه حكمه من العقود باجماع ونحوه كالاجارة ولم يدل دليل عام على ان كل عوض ومعوض في معاوضة
فهو مضمون على صاحبه ولو كان باذن المالك الجديد ما لم يحصل القبض وذلك واضح فلو سلم هذا المطلب ايضا لم ينفع في التسري الى الابواب
الاخر في اثبات حكم الارش وجعل الصحة كالجزء واما ثانيا فلان ما نحن فيه ليس داخلا تحت باب التلف فلا معنى لكون ذلك مختصا بالعيب في كل وصف

وكل جزء اذا تصرف فيه البائع او غيره او اتلفه يضمن ذلك للمشتري وكذلك في ساير المعاوضات وهذا ليس اثباتا للارش على حكم المعاوضة
بل هو بعبارة اخرى يصير ان المال قد صار مال المشتري ما لم يفسخ وحينئذ البائع اتلف شيئا فهو ضامن له وهذا يجري لو غير البائع تركيب المبيع وغيره
الى صفة اخرى ادنى قيمة منه فهو ايضا ضامن ولم يكن للعيب في ذلك مدخلية ولم يكن ثبوت الارش على قاعدة المعاوضة واما ثالثا فلان لفظنا انما هو في
الاتلاف واما مع التلف السماوي فلا معنى لتغريم البائع فان قلت انه من جهة انه مضمون عليه كيف كان رجع الى قاعدة ضمان المبيع لا الى قاعدة الاتلاف
وقد ذكرنا انه يختص بالبيع فكيف يتسرى الى غيره الا بدليل مضافا الى ان ضمان المبيع على البائع انما هو على حسب ما كان حال البيع فغايته انا ذكرنا
انطباق الارش على القاعدة اذا كانت العيوب حادثة بين العقد والقبض واما لو كان العيب موجودا فيه قبل العقد فلا ربط لذلك في ضمان البائع
للمبيع لان المبيع قد صار مبيعا على حالة كونه معيبا ولم ينقص من ذلك شيء ولم يتلف من ذاته ولا من صفته شيء حتى يكون ضامنا له فلو لم يثبت
حكم الارش مطلقا من الدليل فلا ينفع قاعدة ضمان المبيع في ذلك بل يكون حكمه كساير الاوصاف التي اقدم عليها المشتري ثم انكشف خلافها او
لا ارى بين ذلك ليس الا في البائع للوصف والا للزم ان نقول بغرامة الاوصاف كما لو غير البائع الوصف بعد البيع وقبل القبض بل انما هو
خروج المبيع على غير الوصف فيه لازمه خيار الرد دفعا للضرر واين ذلك من تطبيق الارش على القاعدة وبالجملة من له نظر ثاقب في الفن لا يغفل
عن مواضع الخطأ بجميعها في تتميم المدعى ولم اجد شيئا يركن اليه في جعل الصحة في حكم الجزء حتى يتطرق باب الارش على القاعدة كما زعمه
طائفة وليس كلام شيخنا المذكور على الظاهر الا في خصوص انطباق الارش على القاعدة في بعض الصور وفي خصوص البيع والا فهو اجل عن الاعتماد على
امثال هذه الكلمات الموهونة في النظر والا فاللازم على العود على النظر ثم العود حتى يتضح الامر والله الهادي فما قاعدة لا ارتياب ان مورد الصلح
يكون منفعة وحقا كما يكون عينا وقد نص على ذلك الاصحاب في كتاب الصلح ولا يكاد يظهر بينهم في ذلك خلاف وقد ذكروا ان الصلح يقوم مقام
البيع والهبة والاجارة والعارية والابراء نعم لهم كلام في انه يختص بصورة سبق النزاع ام لا وقد اطبق اصحابنا على التعميم لهم كلام ايضا في كونه
فرعا للعقود المذكورة بمعنى كون الصلح في الحقيقة عبارة عما يقوم مقامه من العقد غايته الاختلاف في العبارة فتجري جميع احكام المنوب عنه عليه
كما نسب الى الشيخ الطائفة وفرعوا عليه في ابواب تفريعات كثيرة لا يخفى على المتتبع او كونه اصلا برأسه كما ذهب اليه المشهور بل لا يكاد يظهر في ذلك
خلاف بعد الشيخ لعموم ادلته واصالة عدم جريان احكام غيره فيه وعدم دخوله تحت اسامي العقود وهنا كلام اخر مسكوت عنه في كلام الاصحاب في موارد
العين للمصالح عنها والمنفعة لا اشكال فيهما من جهة ان ذلك قد تنقح في كتاب البيع والاجارة المنافع والاعيان القابلة للمعاوضة واما الحق
فلم يتبين مراد الاصحاب من ذلك ولم يعلم ان مرادهم جواز الصلح على كل حق الا ما قام الدليل على عدم الجواز فيه او جواز الصلح على الحق في الجملة
بمعنى كون مورده اعم من العين والمنفعة وليس غرضهم بيان ان اي حق يصير موردا للصلح واي حق لا يصير وبالجملة نقول لا ريب ان من الاعيان
والمنافع والحقوق ما هي قابلة لشيء منها وما هي مشكوك فيه فما هي قابلة للبيع والاجارة والابراء من الاعيان والمنافع والحقوق فلا كلام في ان
الصلح ايضا يتعلق بها لعموم الصلح جائز بين المسلمين الا ما احل حراما او حرم حلالا والظاهر ان هذا مما لا بحث فيه وانما الكلام في الاشياء
التي لا يقع موردا للعقود الاخر ولا كلام فيه ايضا في خصوص اعمية الصلح في الجملة بمعنى ان من الاعيان والمنافع ما هو غير قابل للبيع والاجارة
وهو قابل للصلح لكن لا ريب ان ذلك ليس فيما هو مطمح نظرنا من ملاحظة اصل القابلية بل ذلك بحسب العوارض كالجهل ونحوه وبعبارة اخرى
اعمية الصلح في الاعيان والمنافع عنهما انما في اختلاف الصفات لان شيئا غير قابل للبيع بالذات قد يكون قابلا للصلح وقد اشرنا سابقا في القضايا
ان عقود المعاوضات كلها مبنية على اعتبار عوض مالي فيها مع وجود النفع المحلل المقصود عند العقلاء كما اشار الى الضابط المحقق الثاني
في شرح القواعد في كتاب البيع ويوافقه البيع والصلح من عقود المعاوضات كما نص عليه المحقق الثاني حتى ان قيامه مقام الابراء ايضا لا يكون
الا بعنوان معاوضة كقولك صالحتك عن عشرة بخمسة واما في الحقوق فهل هو ايضا بمعنى ان كل حق ثبت جواز اسقاطه والابراء عنه يجوز كونه
موردا للصلح او لا بل يجوز ان يكون من الحقوق ما لا يسقط بالاسقاط ولكن يمكن الصلح عليه ويلزم وتفصيل الكلام ان الحقوق منها
ما علم بالاجماع والضرورة انه غير قابل للسقوط بالصلح ولا بغيره كحق استمتاع الزوج عن الزوجة فانه لا يسقط باسقاطه وكذا الوصاية

عنه بل الامتناع منه شاء وكذا حق السبق في باب الرماية فانه اذا اصاب احدهما ازيد من الاخر ولم يتم النضال فلا يجوز الصلح على اسقاط
الزايد كما نص عليه في الروضة لما فانه لم يشرع عقد المعاملة او للاجماع ومنها ما علم قبوله للاسقاط بلا عوض او بعوض او بصلح كالحقوق المالية من حق
خيار او حق شفعة او حق قصاص او حق قذف او نحو ذلك فانها قابلة للاسقاط فقد نص على ذلك الفقهاء في ابواب الفقه كما لا يخفى على الممارس
ومنها ما هو مشكوك السقوط والعدم ومعلوم عدم السقوط بالاسقاط المجاني ومشكوك السقوط بالصلح ولهم موارد في النظر الان ونظيره
اكثرها بعد التامل لمسائل ما هو في النظر حتى يكون عنوانا للبحث احدها الصلح على مثل حق الابوة وثانيها الصلح على حق الحضانة وثالثها
الصلح على حق الولاية لو كان الولي اثنين كالاب والجد اذا صالح احدهما حق الاخر لشيء ورابعها صلح حق القسمة للزوجات وكذا حق المضاجعة
والمواقعة ولعل المسألة مفروضة في كتب الفروع وخامسها الصلح على حق رجوع الزوج فيما اذا طلق رجعيا بان يصالح الزوج عن ذلك لشيء
حتى لا يبقى له بعد ذلك رجوع وسادسها الصلح على الحقوق الثابتة في العقود الجائزة كحق الفسخ في نحو الشركة والمضاربة ونحوهما
وحق العزل في الوكالة وحق المطالبة في القرض لو بعد والعارية ونحو ذلك فهل يجوز الصلح على شيء من ذلك حتى يلزم ويسقط الحق ام لا
وسابعها الصلح على مثل حق السبق في امامة الجماعة او في المسجد او نحو ذلك وثامنها الصلح على حق التولية التي يجعل في مثل الوقف و
نحوه وتاسعها الصلح على حق النفقات في مثل الابوين ونحوه وعاشرها الصلح على حق الفسخ في النكاح بسبب احد العيوب والحاصل الغرض
من هذا البحث ان الصلح هل هو صحيح في كل حق على مقتضى القاعدة الا ما اخرجه الدليل سواء كان من الحقوق المعلوم جواز اسقاطها مجانا او
المعلوم عدم جواز اسقاطه كذلك او شك في جواز اسقاطه وعدمه ام لا بل لا يصح الصلح الا على ما يصح الابراء عنه والاسقاط وينبغي ان يعلم
ان هذه المسألة ليست مسألة الفرعية المعهودة في كتب القوم في مناسبته على ان حكم الصلح في الخيار ونحوه هل هو حكم العقود الخمسة
ام لا وهذه المسألة مبنية على ان مورد الصلح هل هو عين ما يمكن ان يكون موردا لاحد الامور الخمسة من اسقاط او غاية او نحو ذلك ام
مورده اعم من ذلك فيمكن صحة الصلح على شيء ليس قابلا لشيء من المعاملات الخمسة وهذا الفرق لا يكاد يشتبه على من له خبرة بمذاق الفن اذا عرفت
محل البحث فنقول المسألة ذات وجهين بل ذات قولين ظاهر بعض عبائر الفقهاء كون الاصل في كل ما شك فيه جواز الصلح والالزم بصحة
في المقامات التي لا يقبل الصلح عليه وهو ظاهر بعض المعاصرين ممن بل قد تداول الصلح على حق الرجعة وعلى حق الفسخ في العقود الجائزة
في بلاد العجم على ما نقلوا عنهم وهو لا يشاء الا من فتوى من يعتمد عليه من العلماء وظاهر طائفة من المعاصرين ومن في طبقتهم من السلف منهم الشيخ
الفقيه المحقق موسى بن جعفر الغروي قدس سره فيما حضرت عليه في الدرس عند قراءتنا عليه عدم جواز الصلح الا على ما يقبل الاسقاط و
لجهة اخرى ليس الصلح مشرعا بل انما هو ملزم ومن هنا تحته هذه انها عدم جواز الصلح على حق لم يثبت جواز اسقاطه بغيره ومنشأ الخلاف ان
عموم ما دل على ان الصلح جائز بين المسلمين الا ما احل حراما او حرم حلالا هل يشمل مثل ذلك ام لا فيمكن ان يكون الصلح امر عرفي وهو قطع
النزاع او اسقاط المطالبات وتمليك ما يقصد تمليكه في الاعيان والمنافع وليس له حقيقة شرعية توجب الاجمال ولا ريب ان للفرد الجلي بالالتزام انما
موضوع للطبيعة كما عليه المحققون والاحكام متعلقة بالطبايع على المختار فيكون حكم الجواز ناظرا على الطبيعة المستلزمة لسريانه الى الافراد كافة
سيما مع حذف المتعلق القاضي بالعموم في اغلب المقامات وان ليس موضوعا للا او لا يجوز تعلق الاحكام بالطبايع فاما ان يراد منه جميع الافراد
فهو المطلوب او الفرد المعين ولا قرينة عليه او الفرد المنتشر وهو مستبشع في كلام الحكيم في مقام البيان لعدم الفائدة فلا اشد في افادة العموم مضافا الى ان الجواز
اما الحكم التكليفي بمعنى الاباحة فيكون مفيدا للصحة اذ لا شيء من العقد الفاسد بمباح واما الحكم الوضعي بمعنى الصحة والمضي فلا كلام في دلالته على
تعلق وليس في اللفظ ما يفيد تقييده ببعض الافراد او الاحوال والاصل عدم التخصيص لانه قد خرج منه بعض الافراد جزما الا انا نقول خروج
البعض غير قادح في الحجية في الباقي وليس فيما بين المشكوك في الدخول والخروج علم اجمالي بخروج البعض حتى يسري اجماله الى العام مع ان ذلك
بناء في احتجاج العلماء بهذا العموم في كل مقام واما التخصيص بما احل حراما او حرم حلالا فنقول معناه اجمالا ثم تفصيلا نذكره مشروحا ومبسوطا
في مبحث الشروط اذ هو من هذه الجهة سواء ولا دخل له فيما نحن بصدده فنقول كل ما شك في جواز الصلح عليه وعدمه نتمسك بعموم جواز الصلح الا ان اخرجه

الدليل

الدليل فان قيل الظاهر من ذلك بيان مشروعية الصلح في الجملة فلا عموم فيه ولا اطلاق قلت اولا ان هذا بناء في استدلال الفقهاء به في موارد الشك
في شرط او مانع ولا فرق بين الافراد والاحوال وثانيا ان وجود الاستثناء في الرواية دليل العموم وانه هو المراد فيصير المعنى ان كل ما هو غير المستثنى
فهو جائز وثالثا ان هذا نظير ما عرفت في ابواب الفقه من قبيل احل الله البيع ونحو ذلك مع انه لم يناقش فيه مشكل في افادته العموم ولا ريب في التمسك
بها في موارد الشك فان قلت ان الظاهر منه جواز الصلح ووقوع الشقاق ولا دخل له فيما اردته من العموم قلت هذا رجوع عن عقد الصلح ومطلق ما ذهب اليه
الغاية من اختصاص الصلح بمقام النزاع فان قلت نقول انه عقد بلفظ صالحت لكنه على حسب ما يجوز في غيره من العقود بمعنى انه يتعلق بكل ما يتعلق به العقود
من عين او منافع او حقوق ونحو ولا يلزم من ذلك التعميم الى ما لم يثبت المعاملة فيه بغير الصلح قلت هذا في الحقيقة ارجاع الى قول الشيخ بالفرعية من جهة
وان لم يكن عين ذلك القول بل هو احد الاحتمالات في كلام الشيخ فان في بيان مراده لنا كلاما طويلا ليس هذا موضع ذكره ويحتاج الارجاع الى ذلك
الى وجود مخصص ومقيد مع ان ذلك يجري في احل الله البيع اذ لقائل ان يقول ينصرف الى ما يجوز فيه الهبة مثلا والهبة ينصرف الى ما يجوز فيه البيع والاجارة ينصرف
الى ما يجوز فيه العارية والجعالة وبالعكس وبالجملة صرف العموم الى ما ثبت فيه ما يناظره من العقود مقامه محل اشكال يحتاج الى الدليل مع انا نتمسك
في الصلح على المجهول وعلى ما لا يقدر على تسليمه او يجوز للطعن الامور التي لا يقع عليها بيع وغيره بعموم الصلح جائز فلو بني على الانصراف الى الموارد
البيع والاجارة والابراء ونحوها لما كان للاستدلال وجه اصلا فان قلت انا لا نريد الصرف الى خصوص ما يصح فيه العقود الاخر بل الى نوع
ذلك كما ذكر في تحرير محل النزاع بمعنى ان كل ما هو قابل بنوعه لان يتعلق به احد العقود الخمسة عليه فهو قابل لوقوع الصلح عليه مع قطع النظر
عن الموانع الخارجية ككونه مجهولا او غير مقدور على تسليمه ونحوهما ولا مانع من ذلك بين المقامين قلت نعم ولكن الصرف الى ذلك ايضا مفتقر الى دليل يدل على ذلك ولم نجد ما يقتضي
ذلك والعموم شامل ويمكن ان يقال لا ريب في انصراف الادلة في اجناسها وانواعها الى المتعارف وخصوصا في المطلقات وان الصلح من باب المطلق لا العام
فينصرف الى ما هو المتعارف بين الناس في زمن الخطاب ولا شبهة في ان الصلح على الاعيان والمنافع والحقوق القابلة للاسقاط المجاني كلها كان ونحوها
متعارف ومتتابع كما يكشف عنه العرف اليوم ويدل عليه ملاحظة السير والتواريخ فانها تشتمل على وقوع الصلح في الازمنة السابقة على الحقوق
المذكورة واما ما هو غير قابل للاسقاط فلم يقبل الصلح عليه متعارفا فاجمالا ما شك في امكان اسقاطه وعدمه فلا تشمله الادلة ولا يمكن التمسك بجوازه
الصلح ومشروعيته في الافراد الشايعة الغير الواضحة لوجوه العقد المتيقن نعم ينبغي الكلام في ان كل ما شك في انه قابل للاسقاط بالابراء ونحوه هل
الاصل ان يكون قابلا للاسقاط ام لا والذي يقتضيه النظر ان الاصل عدم السقوط لاصالة البقاء ما لم يدل دليل على السقوط نعم يمكن تحصيل الاجماع
على ان الناس مسلطون على حقوقهم في الاسقاط والتمسك بعموم ما دل على التجاوز في العفو وهو مقام اخر وبالجملة الاقتصار في الصلح
على ما يقبل الاسقاط اشبه ان كان التعميم لا يخلو من وجه معتمد ومن ذلك الباب الصلح على اليمين في المنازعات لاسقاطها او دفع او اخذ
نصوصها المتشعبة كما تداوله بعض المتفقهة والله العالم فائدة قد عرفت ان مورد الاجارة انما هو المنافع ولا تعلق لها بالاعيان فلا ينبغي للمستاجر
ان يتصرف في عين مال المستاجر في شيء ولا ينبغي ان يتلف عينه في الاجارة بذلك وقد وقع الاشكال في موارد منها استيجار المرضاع فان المراة
المستاجرة للرضاع لا ريب انه يتلف بذلك اللبن منها بل هو المقصود بالاجارة وهذا مخالف لما هو وضع الاجارة من تعلق الغرض فيها
بالمنافع دون الاعيان ومنها الاستيجار في الحمام فانه يتلف فيه الماء كثيرا بل العمدة في ذلك هو الماء فكيف يكون ذلك من باب الاجارة ومنها
ما ذكره الشهيد الثاني في كتاب الزكوة من الروضة من استيجار الارض للرعي وذكر انه من باب السوم والعلف فلا يفقد به شرط وجوب الزكوة ومنها
استيجار البئر للسقي فانه لسقا صحيحة من بعض العلماء مع انه لا ينطبق على مقتضى الاجارة ونظاير ذلك مما لا يخفى على المتتبع والوجه المتحد
في امثال ذلك امور احدها ان يكون كل ذلك معاملة مستقلة غير داخلة في عنوان الاجارة قد ثبت صحتها بالاجماع او السيرة المستمرة
الكاشفة عن تقرير المعصوم وليس من هذا الباب حتى يورد به الاشكال على العام وثانيها ان يكون من باب الاجارة لكنها خرجت عن القاعدة بالدليل
وسر مشروعيته امثال ذلك وان كانت على خلاف القاعدة توفر الدواعي ومسيس الحاجة ولزوم العسر والحرج لو لم يكن ذلك مشروعا وثالثها
ان يقال ان الاجارة موضوعة لتمليك المنافع والمنفعة امر عرفي لا ضابط لها شرعا فتختص بما يقابل العين ويكون معناها تجرد الامر الحكمي

ان يقول

الانتزاعي كالسكنى والركوب بل منفعة كل شيء انما هو بحسبه والمدار على ما يعد في العرف منفعة ولا ريب ان اللبن منفعة للمرضعة كالخدمة والحضانة
والماء منفعة للبئر والحمام والعلف منفعة للارض ونحو ذلك وان كان كل من هذه المنافع اعيانا ولو لوحظت بانفسها لكن باعتبار نسبتها
الى موضوعاتها تعد منافع في العرف فلم يخرج عن حقيقة الاجارة بل هي باقية على وضعها من كونها ناقلة للمنفعة دون العين والمراد بالعين
ما قصد بقاؤه واستقلاله في الملاحظة ولا ريب في هذه الفروض ان العين المستأجرة الا البئر والحمام والمرضعة والارض وهي باقية على حالها لم يتلف
منها شيء وانما التلف فيما هو منافعها عرفا فلا مخالفة فيها للقاعدة اصلا ومحصل هذا الكلام ان المنفعة ليس لها مكيال منضبط بل يدور مدار
العرف فان قلت لا ريب ان الثمرة بالنسبة الى البستان ايضا تعد منفعة والصوف والحليب بل السخال ايضا تعد منافع للغنم فينبغي ان يجوز استيجار الغنم
لذلك مع انه لا يجوز قلت بعد تسليم عدم الجواز ان العرف يفرق بين ما ذكرت وبين ما نحن فيه اذ الثمرة لها وجود مستقل والنابتة مستقلة فان
المرجع في ذلك هو العرف ولا ريب ان ما البئر ... لا يعد ملكا على حدة بخلاف ثمرة البستان ونحوها وبالجملة فلا مانع من ارجاع المنفعة الى العرف و
جعل كل ذلك من باب المنافع التي تتعلق بها الاجارة وثانيها ان يقال ان المنفعة المقصودة في هذه المقامات انما هو المنفعة المصطلحة عند الفقهاء
من الخدمة في المرضعة والاستقاء في البئر ودوران الاغنام في الارض والدخول والخروج والكون في الحمام وليس المقصود في ذلك الا ذلك بل هذه الاعيان
كلها توابع كما سنذكره في توابع متعلقات العقود فان التوابع لا عبرة بها كالماء في البئر في اجارة الدار للسكنى فان الدار المستأجرة للسكنى لا يراد منها
الا هذه المنفعة لكن يستعمل الماء من باب التبعية كما ان الكتب في الاستيجار للتلقيح والمداد للكتابة ونحو ذلك فيجعل جميع الاعيان التابعة في هذا
المقام من قبيل التوابع اللاحقة والتحقيق ان جعل هذه المعاملة من باب العقد المستقل غير ظاهر وان امكن خصوصا الرضاع فان الفقهاء
ذكروه في باب الاجارة وحكمه استيجار البئر للاستقاء والارض للرعي ممنوع وان ذكره الشهيد الثاني وان امكن ان يقال بصحته عقدا مستقلا للسيرة لكن
ذكر الرضاع في الكتاب بطريق الاجارة يدل على كون الاسترضاع من باب الاجارة وكذا في روايات الاسترضاع فانها كلها عبرت بلفظ الاجارة
فلا وجه لجعلها عقدا مستقلا وكذا البئر للاستقاء والارض للرعي فانهما ايضا يسميان في العرف واللغة اجارة وتسميته المتعة ايضا اجارة لا
ينافي ذلك لانه ايضا اجارة بالمعنى الاعم وان جعل له الشارع احكاما خاصة او نقول ثبت مجازية الاطلاق هنا بالدليل ولا يلزم من ذلك مجازية
الاطلاق على الرضاع واما جعل هذه الاعيان من التوابع والمقدمات فله وجه ايضا لان التوابع ليست امورا جعلية اعتبارية بمعنى ان كل ما
فرضته تابعا يصير تابعا بل المراد بها ما هو تابع داخل في الاطلاق عرفا كما ستحققه في بحثه واللبن ليس من توابع المرضعة والخدمة ولا العلف
من توابع الارض سيما ان التابع يعتبر فيه مع كونه تابعا للغير عدم كونه مقصودا بالذات وكون المقصود ما سواه وهنا ليس كذلك اذ ليس المقصود من الحمام
الا الماء ومن المرضعة الا اللبن كما لا يخفى فكيف يمكن جعل هذا تابعا مع ان ذلك مستلزم لجواز استيجار الشاة للحلب ونحو ذلك مع انه خلاف الاجماع و
ليس المنشأ الا ذهاب العين واما جعلها من باب الاجارة بتعميم المنفعة الى كل ما يعد في العرف منفعة فضعيف اولا باطباق الاصحاب على ان المنفعة
المقصودة في الاجارة هي المنفعة الحكمية دون كل ما يعد نماء ومنفعة بالمعنى الاعم وثانيا بان الصحة الاجماع على كل منفعة بهذا المعنى يستلزم صحة
الاستيجار للارض لجمع علفها والبستان لثمرته والغنم ونحوه لحليبه ولصوفه ونحو ذلك فان كل ذلك يعد منفعة في العرف فيصير ايراد الاجارة
اوسع من ذلك كله مع انه خلاف الضرورة فكيف يعقل التعميم كذلك ولو لم تعم فاي فارق في هذه المقامات واقرب الوجوه في ذلك جعل مثل الرضاع
خارجا عن قاعدة الاجارة بنص الكتاب والسنة والاجماع وكذا الحمام للسيرة القطعية على ذلك والسر في مشروعيتها كلها لزوم العسر والحرج لو لم
تشرع ذلك وما عدا ذلك مما يحتمل كونه من هذا الباب كاستيجار الحيوان الحلوبة ولصوفها ونحو ذلك فكلها باطلة ونظير ذلك من المعاملات الغالبة
بين الناس مما ليس بنا مبني وليس في الشرع ما يدل عليه حتى نقول بثبوت صحته بالسيرة كما في الحمام بل اصحاب التدين المتشرعين يتجنبون عن ذلك فالحكم فيما
لا دليل على مشروعيته بعينه بالبطلان وفيما عليه دليل بالصحة سواء جعلته من باب الاجارة او معاملة مستقلة او توقف النظر القاصر لكان
الفقيه لا يعجز عن تخريج الوجوه المصححة قاعدة لا ريب ان مورد الوكالة ما يصح النيابة فيه كما نص عليه المعظم وكل ما لا يصح النيابة فيه لا يصح الوكالة
فيه وفرق المحقق الثاني والشهيد الثاني تبعا للعلامة والشهيد ان كل ما لم يتعلق غرض الشارع بصدوره من مباشر معين جاز فيه

التو

التوكيل وكلما تعلق الغرض بصدوره من مباشر معين فلا تجوز فيه النيابة للموكل بعينه لا يجوز فيه التوكيل وهنا امور علم كونها من قبيل القسم الاول كالبيع
والحوالة والضمان والشركة والقراض والجعالة والمساقاة ونحو ذلك والنكاح والطلاق والخلع والصلح والرهن وقبض الثمن والوكالة والعارية
والاخذ بالشفعة والابراء والوديعة وقسمة الصدقات واستيفاء القصاص والحدود وقبض الديات واثبات حدود الآدميين وعقد السبق والرماية
والعتق والكتابة والتدبير والدعوى واثبات الحجة والحقوق والخصومة سواء رضي الخصم او لم يرض وسائر العقود وانواع الفسخ من وقف وهبة
وحبس وعمرى والرقبى والوصية من الجانبين وفعل ما يتعلق به الوصية ما لم يمنع مانع وامور علم كونها من قبيل القسم الثاني كالطهارة و
الصلاة الواجبة ما دام الحي والصوم والاعتكاف والحج الواجب مع القدرة والنذر واليمين والعهد والمعاصي من سرقة وغصب وقتل
فان احكامها تتعلق بالمباشرين دون الموكل والقسم بين الزوجات والظهار واللعان والعدة ونحو ذلك اثبات حد الله تعالى ومنها امور لم يعلم
كونها من احد الجانبين كالتوكيل في السلم او في جوائز الجهاد والواجبات الكفائية وفي اثبات اليد على المباحات من صيد او احتشاش او احياء او غير
ذلك وفي الالتقاط والتبرع على احتمال وفي القضاء على بعض الصور والتوكيل على الاقرار وفي النوافل والمستحبات من الادعية وغيرها
من الزيارات وفي اداء الزكاة والخمس والكفارات ونحوه في وجه فنقول هل الاصل في كل مقام شك في جواز النيابة وعدم جوازها وترتب عليه
الوكالة وما بمعناها من جعالة او اجارة ونحو ذلك تمام الاصل في ذلك عدم الجواز حتى يثبت بالدليل ولم يتعهد من الفقهاء في ذلك البناء كلام فانهم
ذكروا بعض ما يجوز فيه النيابة وبعض ما لا يجوز فيه ذلك ثم احالوا معرفة ذلك الى التتبع والاستقراء والدليل التفصيلي وبما فهم من ذلك
انه لا يرجح احد الجانبين ما لم يكن هناك دليل يدل على احدهما ولو هناك ضابط النوبة سيما مع ما تراهم من التردد في بعض المقامات من جهة
ترددهم في كون هذا الامر مما يشترط فيه المباشرة ام لا ولا بد من ذكر ان الاصل القاعدة مع احد الجانبين فيمكن ان يقال ان الاصل عدم الجواز لوجوه
احدها اصالة عدم ترتب الاثر الشرعي عليه عبادة او معاملة او عقدا او ايقاعا فان ذلك المشكوك لو صدر عن المباشر قطع بالدخول تحت الادلة و
ترتب عليه الآثار المجعولة في الدنيا او في الآخرة بخلاف ما لو فعل غيره فان ذلك مشكوك فيه والاصل عدم الترتب وثانيها استصحاب اشتغال الذمة
او بقاء الامر المتعلق بذلك الفعل بما كان عليه سابقا وهو بمنزلة ما ذكرناه من اصالة عدم ترتب الاثر وثالثها ان الوكالة من العقود المغيرة
والاصل الاولي فيه الفساد حتى يثبت الدليل ولم يقم على صحته دليل في سوى ما علم جواز النيابة فيه فاذا لم يعلم ذلك لا دليل على صحته فيبقى تحت اصالة
الفساد ورابعها ان الظاهر من فتاوى الاصحاب انما هو الاجماع على عدم الجواز الا فيما كان هناك دليل ولذلك يحتاجون في اثبات الجواز
الى دليل ومن هنا ذكروا امور الجواز وعللوها بما يقابل الامور الموجبة للصحة وظاهر ذلك ان ما لم يثبت جوازه فهم بانون على ذلك عدم العدم وخامسها
ان الظاهر من اوامر الشرع كما ذكرناه في العبادات هو المباشرة بمقتضى اللغة والعرف فيكون ذلك قيدا وما لم يعلم مباشرة لم يتحقق الامتثال
في المطلوبات الشرعية واجبة كانت او مستحبة عينية او كفائية تعبدا او غيرها فكل ما هو مطلوب شرعا مأمور به يكون مقتضى القاعدة فيه اشتراط المباشرة
وعدم جواز النيابة والوكالة الا فيما دل عليه الدليل كما دل فيما ذكرناه من الموارد وفي اكثر العبادات في الميت كما هو المتعارف عند الناس ويمكن القول
باصالة الجواز لوجوه احدها ان الوكالة عقد من العقود وكلما شك انها صحيحة او فاسدة فيرجع فيه الى ما قررناه سابقا من اصالة الصحة لا يقال ان
ذلك انما هو فيما اشتبه الحكم في العقد مع العلم بالموضوع لا فيما اشتبه الموضوع وما نحن فيه من اشتباه الموضوع لان ما لا يجوز فيه النيابة لا
يجوز فيه الوكالة اجماعا وما يجوز فيه النيابة يجوز فيه الوكالة بلا كلام وهذا مصرح به في كلام الفقهاء حيث ذكروا انه يشترط في الوكالة ان يكون
المورد مما يجوز فيه النيابة وموارد الاشتباه الذي هو محل بحثنا انما هو من شبهة الموضوع لانا لا نعلم انه مما يقبل النيابة حتى يجوز فيه الوكالة
او مما لا يقبل فلا يجوز ولا ريب ان الاصل في شبهة الموضوع ليس هو الصحة لانه لم يخرج عن عموم اوفوا بالعقود في خصوص الوكالة بما لا يقبل
النيابة ولا ندري ان ما نحن فيه داخل في المستثنى او المستثنى منه فكيف نتمسك في ذلك ايضا بالعموم ومن هنا يعلم ان جواز دليل عام في خصوص باب
الوكالة ايضا لا ينفع في اصالة الجواز فضلا عن عموم اوفوا بالعقود لانه لو فرض دليل دل على ان الوكالة جائزة بين المسلمين كما في الصلح نقول لا
ريب في خروج ما لا يقبل النيابة عنه فيصير المشكوك فيه من باب الشبهة في الموضوع فلا يمكن التمسك بالعام في هذا المقام فتدبر لانا نقول اولا قد

بينا ان الاصل في شبهة الموضوع ايضا الصحة كما ذكرناه سابقا فراجع وثانيا نقول انا لا نسلم خروج ما لا يقبل النيابة عن ادلة الوكالة بل
كلما خرج عن دليل الوكالة صار مما لا يقبل النيابة نعم لو ورد مخصص بلفظ ما لا يقبل النيابة لكان موجبا للاجمال لكنه ليس كذلك ولو كان
مثل ذلك مما يضر بالتمسك بالعمومات في موارد الشك لم يصح التمسك بعام مطلقا فان كل شيء او كل ماء طاهر مخصص بالنجس النفس الامري قطعا
فكلما شك فيه فيصير مما شك في دخوله تحت العام او المخصص والجواب كما ذكرنا من ان ما خرج هو النجس لا ان النجس ما خرج وكذا في العمومات الاخر
فنقول لا يتوان الاصل صحة العقد لا يوجب فراغ الذمة فيما كان المكلف مامورا بالاتيان لانا نقول ليس معنى الوكالة الا ترتب عمل الوكيل ما اثر فيه
عمل الموكل فيكون عمله قائما مقام عمله في الاثر واللازم ترتب اثار الدين ولا ثانيا عليه والا فلا معنى لصحة الوكالة وثانيها ان النائب ان كان في
المعاملة او ما لا يشترط فيه نية التقرب فلا شك في ان العمل منه ما وقع يصير مشمولا لما دل عليه من ادلة احكام الوضع فيكون بيعا وصلحا او
غسلا ونظاير ذلك من الافعال فيلزم ترتب اثارها عليه وان كان في عبادة فلا ريب ان النائب والوكيل منه ما نوى كون العمل للمنوب عنه و
الموكل فيمقتضى عموم لكل امرئ ما نوى حصول هذا المقصود لازم فيكون العمل للموكل ويترتب عليه الاثار المترتبة عليه لا يفرق صدوره من الموكل
او من الوكيل والى هذا المعنى يرجع ما يقال ان المباشرة مورد في الطلب لا قيد وقد ذكرناها في اصالة التعبدية فراجع وثالثها الاستقراء وهو انا بعد
ما تتبعنا وجدنا ان الغالب في الافعال جواز الاستنابة والوكالة كما علم ذلك مما ذكرناه من الموارد فمتى ما شك في كون الفرد المبحوث عنه مما يجوز
فيه ذلك او لا يجوز فالظن يلحقه بالغالب من الجواز ولكن الظاهر من كلام الاصحاب الاتفاق على ان ما شك فيه لا يحكم بجواز النيابة والوكالة لاصالة
عدم ترتب الاثر وهو مقتضى ما قررناه سابقا من ان الاصل في الاوامر المباشرة وهو قيد لا مورد وخلافا للبعض وقد قام الاجماع على ان ما لا
يجوز فيه النيابة لا يجوز فيه الوكالة فيخصص بعض العبادات التي هي مورد الاجماع بمنزلة الخبر المخصص لعموم اوفوا بالعقود ان قلنا بدلالته على مثل هذه المقا
وان لم يرد في هذه العبادة نص ولو كان في ادلة الوكالة دليل عام ايضا ينصرف الى ما يجوز فيه النيابة او يخصص بالاجماع المذكور والاستقراء
فيقتصر بعد البناء على هذا الاجماع لا ينفع في شيء مع ان الغلبة المعتد بها بحيث يندر مقابلها غير معلومة فالمصير الى عدم الجواز الا فيما علم جواز
النيابة فيه اشبه وبقي الكلام في بيان ان ذلك في اي مقام ثبت وفي اي مقام لم يثبت وهو كلام اخر **عنوان** في توابع العقود ومجمل الكلام
فيه ان كل عقد له تعلق بما هو موافق لموضوعه لثابت له ذلك عرفا او عادة او شرعا وهو الذي يقتضيه المعاملة ولا يكون ما عداه مرادا بالذات
ولكن قد يكون لمتعلقات العقود امور يتبعها في نظر العرف بحيث ان اطلاق اللفظ في المتعلق او اطلاق المعاملة يقتضي انضمام ذلك التابع
في العرف فقد يكون التبعية ثابتة بحكم الشارع بحكم بلزوم الحاق شيء على المقصود وان لم يكن ذلك الملحق مقصودا وهذه الامور نسميها بالتوابع
فالذي يكون تابعا شرعا يحتاج في اثبات ذلك الى وجود دليل شرعي معتبر على التبعية كما ذكره الفقهاء فيما لو اوصى باعطاء صندوقه لزيد اعطي
بما فيه او باعطاء سفينة له اعطي ما فيها نظرا الى ما ورد في الرواية فبعضهم عمل بها على الاطلاق وبعضهم قيدها بعدم القرينة على الخلاف
وبعضهم لم يعمل بها منعا للتبعية وطرحا للرواية واعتمد على وجود القرينة على الدخول حيث تحققت وكما في دخول الطلع الذي لم يؤبر في بيع النخل
بالنص والتابع العرفي يحتاج الى دلالة العرف على التبعية فان كان المتعاقدان من اهل العرف العام فيدخل ما هو تابع عرفا وان كان من اهل
اصطلاح خاص فيدخل ما هو تابع في اصطلاحهم ويجيء في ذلك مسئلة تعارض العرفين او العرف واللغة وتحقيقه يقول بل يحكم الفاعل
بانه المراد او الاقرب اليه وقد ذكر الفقهاء لذلك امثلة في بحث التوابع كمفتاح الدار واساس الحائط والغلق والسلم المثبت والرف والوتد و
مزارع القرية ومرافقها وثياب العبد والامة وهذه المذكورات لعله يجيء في سائر العقود الناقلة للاعيان من هبة وصلح واصداق وعوض اجارة
ونحو ذلك اذ الميزان دخول هذه الامور تحت اللفظ عرفا وان ذكرها الفقهاء في باب البيع وذكروا في باب الاجارة مثل القتب والزمام والحزام والسرج
والبرذعة ورفع الاحمال والمحمل والمداد في الكتابة وكش التلقيح وخيوط الخياطة والصبغ في الصباغة ونظير ذلك وانت بعد التامل في ذلك تقدر
على ملاحظة التوابع في جميع ما يمكن جريانها فيه من عقود الاعيان والمنافع عوضا كان او معوضا او بدون المعاوضة فان المدار على دخول
ذلك تحت اطلاق اللفظ في عرف المخاطب مطلقا واذا عرفت معنى التابع لا يبقى لك شبهة في اتباع ذلك التابع والحكم لدخوله تحت مفاد الادلة

في الابواب كلها وهو المتبع وخلاف الفقهاء في دخول بعض وعدم اخر ليس نزاعا في حكم شرعي تعبدا بل هو بحث في شمول اللفظ عرفا وعدمه كما
اختلفوا في اصل اجزاء المبيع ومقوماته ايضا من جهة الخلاف في معاني الالفاظ والظاهر ان خلاف كل منهم في هذا الباب لا ينزل على البحث في الحكم
وانما هو نزاع في الموضوع ويمكن حمله على اختلاف العرف بحسب كل مكان وزمان فلا نزاع وهنا امور احدها ان التوابع لا يشترط فيها
ما هو شرط في اصل متعلقات العقود فيجوز ان يكون التابع في الاجارة عينا كما البئر في اجارة الدار والعلف في اجارة الارض للرعي وجه
مر اليه الاشارة سابقا ويجوز ان يكون التابع مجهولا مع كون اصل العقد يشترط في عوضيه المعلومية وفي على ذلك في باب الشرائط والى هذا
المعنى ينزل قولهم يغتفر في التوابع ما لا يغتفر في الاوائل على احد الوجوه وثانيها ان التوابع اذا وجدت ثبت ولو ذال لم يوجب ايجادها والاتيان
بها فلو لم يكن للدار لم يجب على البايع او الموجر تسليم المفتاح وكذا لو لم يكن للدابة سرج او لجام في الاجارة ونحو ذلك وكذا لو تلف شيء من
مفتاح
التوابع قبل القبض لا يوجب تبعض صفقة لانها غير مقابلة بالاعواض ولا يوجب الخيار ايضا اذ لم يكن ذلك مقصودا حتى يلزم بفواته الضرر وثالثها
انه قد ذكرنا ان التوابع ما يتبعه في نظر اهل العرف فلا يكون ذلك بقصد المتعاقدين فلو جعل شيئا متبوعا واخر تابعا بالقصد لا يصح ما لم يتحقق
التبعية في الخارج فلو باع شيئا من الحنطة مثلا مكيلا او موزونا بثمن وجعل مقدارا اخر مجهول الوزن والكيل تابعا لم يصح لان كلا منهما
مستقل في المقصودية وليس احدهما تابعا للاخر والقصد لا ينفع في ذلك وذكر الشهيد الثاني في الروضة في باب البيع في شرط المعلومية ان بيع اللبن
في الضرع غير جائز وان ضم اليه شيئا معلوما وعلله بان ضم المعلوم الى المجهول يصير المعلوم مجهولا ثم قال وبالغ الشيخ فجوز ضميمة حلبة من الضرع
لانا يجعله معلوما الى ان قال وفصل اخرون فحكموا بالصحة مع كون المقصود بالذات المعلوم وكون المجهول تابعا والبطلان مع العكس
وتساويهما في القصد وهو حسن وكذا القول في كل مجهول ضم الى معلوم انتهى وانت خبير بان جعل القصد هو الميزان في الاصلية والتبعية بعيد عن
طريقة الفقه وعن الادلة والاقوى ما ذكرناه من ان قصد التبعية لا يجعل الشيء تابعا بل لا بد من شرع او عرف عام او خاص ولا يخفى عليك ان مسئلة
بيع الابق مع الضميمة واجارته ايضا على قول ليس من باب التبعية كما قد يتخيل بمعنى ان يجعل المقصود الضميمة والابق تابعا ولهذا التعبير فوائد
على التسليم والالتزم جواز ذلك في كل مبيع لا يقدر على تسليمه ودعوى انه مع قصد التبعية يجوز في كل مقام غير مسموع بل ساقط جدا بل هو ولا
النص ومن الغريب ان الشهيد الثاني ذكر ذلك في باب العلم والجهل ولم يذكره في باب الشرائط مع انه على كلامه يجري وجعل الوقف تابعا للطلق وما لا منفعة
فيه تابعا للذي له منفعة وغير المقدور تابعا للمقدور وما حرم بيعه تابعا لما لا يحرم فلم اكتفى بخصوص مسئلة المعلوم والمجهول وليس ذلك الا للاداء
الى خلاف الضرورة والوجدان فالمدار في التابع هو ما ذكرنا من الميزان فيجري عليه احكامه التي ذكرناها من دون اشكال **عنوان**
في بيان مقتضيات العقود اعلم ان للعقد مقتضيات باعتبار ذاته وله مقتضيات باعتبار اطلاقه ويترتب على ذلك في الفقه فروع كثيرة بنى عليها
الاصحاب في كل باب ويترتب على ذلك ايضا بطلان الشروط المنافية لمقتضى العقد كما ذكره الاصحاب ويأتي تنقيحه في باب الشروط انشاء الله تعالى والمراد بمقتضيات
ذات العقد ما يتحقق ماهية العقد وصحته بها وبانتفائها تفوت الماهية سواء كان ذلك من الاركان الداخلية او من اللوازم والاثار الخارجية و
المرجع في معرفة هذه الاشياء العرف في بعض المقامات بل اكثرها والشرع في بعضها من حيث ان المدار في المعاملات على ما هو طريقة الناس غالبا ولم
يصدر من الشارع في هذا الباب سوى جعل شروط وموانع فماهية المعاملات تقتضي في الخارج اجزاء واثارا لو لم يتحقق تلك المقومات
واللوازم لارتفع الاسم ولم توجد الماهية في العرف والعادة وهذا يرجع الى ملاحظة مفاهيم العقود فان الوقف مثلا تمليك المنفعة و
تسبيلها مع حبس العين وهذا مفهوم العرفي الذي يفوت لو لم يكن هنا عين او منفعة او لم تكن العين مما من شانه البقاء او كان ذلك كله ولم
يتحقق التحبيس او جعل موقتا او منقطعا فان كل ذلك مما يخالف مقتضى عقد الوقف ويشاركه في الاغلب السكنى والتحبيس ويشترك البيع
والاجارة والصلح والجعالة والسبق والرماية في اقتضائها المعاوضة فلو كان بدون العوض او بدون التمليك على فرض تحقق المقصود
لم يتحقق اسم المعاملة ومثل ذلك كون المضاربة معاملة بحصة من الربح والمزارعة معاملة على الارض بحصة من النماء والمساقاة معاملة
على الاصول بحصة من الثمرة فان كلما يقتضيه ماهية العقد وتحقق اسمه يسمى مقتضيات الذات كما ذكرنا ومنها الاستمتاع في النكاح والنفقة و

في الدائم منه في وجه ومن هذه الامثلة قد عرفت كون مقتضى الذات شرعيا بمعنى كونه مجعولا للشرع وان لم يحكم به العرف وعرفيا بمعنى حكم العرف
به وان لم يحكم الشرع كالتسليط على التصرف في المملكات فانه من اللوازم التي تكشف انتفائها عن انتفاء الملك ما لم يمنع مانع ولاجل اعتبار
هذا النوع من المقتضيات العدم شمول الادلة بلزومها و بطلان اشتراط ما خالفها كما ذكر في بيع الشرط لعدم العبرة بالشرط مع عدم
تحقق المشروط فيوجب صحته بطلانه وذلك واضح والمراد بمقتضيات الاطلاق كل ما يقتضيه العقد بحسب الاطلاق فيرتفع عند ذكر ما يقيد
بوصف او وقت او مكان ونحو ذلك سواء كان من جهة العرف الخاص او العام او اللغة والميزان ما ينصرف اليه لفظ المعاملة او يحكم بانه المقصود
منها ما لم ينكشف خلافه وهذا ايضا ينكشف بتتبع العرف غالبا وقلما يتفق ان يكون تعبديا وقد ذكر الفقهاء من هذه القاعدة العرفية
فروعا نشير اليها اجمالا منها مسئلة انصراف اطلاق الوقف والوصية على جماعة على التسوية بينهم وان اختلفوا بالذكورية والانوثية
ومنها اقتضاء اطلاق الوصية لدفع مال الى احد جواز تصرفه فيه كيف شاء ومنها انصراف اطلاقات العقود على الدوام في مثل الوقف والسكنى و[illegible]
ونحو ذلك ومنها انصراف اطلاق السكنى على كون سكناه بنفسه ومن جرت عادته به ومنها اقتضاء اطلاق المعاوضة بصلح او اجارة او بيع
او نحو ذلك كون العوض والمعوض حالين لانه مقتضى العادة ولذا لزم الرد الى ما اقتضته العادة عند المتعاقدين في هذا الفرض ومنها اقتضاء
الاطلاق في العوض كونه من النقد الغالب حيث يحتاج الى التعيين ومنها انصراف اطلاق الكيل والوزن الى المعتاد عند المتعاقدين او عند اهل
البلد ومنها انصراف الاطلاق في نحو القرض وغيره من المعاوضات الى المطالبة او التسليم في بلد العقد على تفصيل طويل في ذلك مذكور في باب السلم ومنها
اقتضاء اطلاق الرهن تسلط المرتهن في الاستيفاء من دون مخالفة شيء اخر ومنها اقتضاء اطلاق المضاربة انفاق العامل كمال نفقته من المال
وانصراف اطلاق الوديعة على لزوم الحفظ على المتعارف ويقتضي لزوم جعل كل شيء في مكانه اللائق ومنها اقتضاء اطلاق المزارعة جواز زرع ما
شاء العامل ومنها اقتضاء اطلاق المساقاة لزوم كل عمل يحتاج في الثمر على العامل مع ما يقتضيه من المقدمات ومنها اقتضاء اطلاق الاجارة جواز
عمل الاجير بنفسه وبغيره وجواز تسليم العين المستاجرة الى غيره في وجه وتمليك المنفعة لشخص اخر ومنها اقتضاء اطلاق الوكالة التصرف في البيع
بثمن المثل فاذا زاد الثمن بثمن المثل وما دون ومنها اقتضاء اطلاق عقد الوصي المحاطة في قول والمبادرة على قول اخر ومنها اقتضاء اطلاق عقود
المعاوضات وان كان نكاحا توقف القبض من جانب على القبض من اخر فلكل منهما الامتناع عن التقدم لان ذلك وظيفة المعاوضة والتخالف فساد
فان امتنعا تقابضا وان امتنعا او احدهما اجبرهما الحاكم على التقابض وغير ذلك مما يطلع عليه الممارس كثيرا والملاك في ذلك كله اقتضاء العقد
في العرف لذلك بحيث ان مفاده عند الناس ما ذكرناه فيكون هذه الامور على فرض الاطلاق بمنزلة المصرح به وهذه تسمى مقتضيات اطلاق العقد
والدليل على اعتبار هذه الامور انما هو ما دل على الامر بالوفاء بالعقود فان الوفاء بها العمل بمؤداها ومؤداه موكول الى العرف فاذا كان في العرف
يفيد هذه المعاني يجب الوفاء بها بحكم الاية وغيرها من الادلة كما ان مقتضيات الذات مما دل عليها الفاظ العقود من لفظ البيع ونحوه فانها لو
تخلفت لنقضت الماهية والفرق بين هذه المقتضيات ان ما يقتضيه الماهية يستحيل الانفكاك والتخلف حتى لو صرح بخلافها بطل او شرط
او غيره ينفع في شيء لان ذلك مخرج للعقد عن موضوعه ولا عبرة بالتابع بعد بطلان متبوعه وسيتضح ذلك في بحث الشروط وما يقتضيه الاطلاق
قابل للتغيير بشرط او قيد او نحو ذلك والوجه فيه ان العلة في اعتبارها دلالة العقد عليها باطلاقه فاذا قيد دل على خلافه ويلزم الوفاء بمقتضى
القيد لما مر من الدليل ولا يلزم من ذلك محذور ايضا لان الفرض ان هذه الامور ليست مقومة بل العقد قابل لها ولغيرها فالتقييد لا يخرج العقد
عن موضوعه ولا يضر بذلك في الاندراج تحت الادلة ومن هنا يظهر لك السبيل في كلام الفقهاء في معرفة ماخذ الفروع التي ذكروها في مقتضيات
العقود والفروع التي ذكروها في مقتضيات العقود والفروع التي ذكروها على طريق التقييد كتقييد الموصي والواقف بالتفاوت بين الموصى
لهم والموقوف عليهم وتقييد الموصي للمال بجهة معينة وتقييد الاذن في الحضر باوقات مخصوصة وشرط الاجل في العوض والمعوض او
احدهما وتعيين الاعواض من غير النقد الغالب والكيل والوزن على غير معتاد البلد او غير معتاد الصنف وتقييد الراهن الاستيفاء بوكالة
شخص او بنظارة اخر ونحو ذلك او تقييد التسليم او المطالبة في الدين ونحوه بغير بلد العقد واشتراط كون نفقة العامل على نفسه او التبعيض

او تقييد حفظ الوديعة بمكان غير معتاد سواء كان احفظ او ادنى او مساويا وتعيين الزرع في جنس او نوع او صنف او شخص ووصف وتعيين
كون بعض الاعمال على مالك البستان في المساقاة او بعض مقدماته من النواضح والدلاء عليه واشتراط مباشرة الاجير بنفسه او استيفاء المستاجر
العمل بنفسه او تقييد الوكالة بكيفية او زمان او مكان واشتراط تقدم احد المتعاوضين في الاقباض على الاخر ونحو ذلك او تقييد كونه
بزمان او مكان وجهة انفراد واجتماع او استقلال في البعض دون الاخر او في زمان دون اخر وغير ذلك من الفروع التي لا تتناهى ذكروها
في كلماتهم ويرجع ذلك كله الى اقتضاء الاطلاق شيئا والتقييد شيئا اخر واستلزام الوفاء بالعقد العمل بذلك كله وتعليله بالتبع والتأمل
وينبغي في بعض المقامات الاشكال في ان هذا الحكم من مقتضيات الاطلاق او من مقتضيات الذات ومن جهة ذلك يظهر الاشكال في صحة التقييد والشرط
بخلافه وعدمها وسنشير الى موادها واحكامها في باب الشروط انشاء الله فارتقب **عنوان** في القبض وموارده واحكامه وفيه مباحث
الاول ان القبض قد يتعلق بالعين وقد يتعلق بالمنفعة وقد يكون العين شخصيا وقد يكون كليا كالقبض لما في الذمة ويكون العين منقولا
وغير منقول وقد يكون القبض ابتداء وقد يكون بطريق الاستدامة ويختلف باعتبار هذه الاقسام كيفية القبض كما هو مبرهن كما يختلف احكامه
ايضا بذلك وهو قد يكون شرطا في صحة عقد بمعنى كونه جزء من المؤثر فلا يترتب بدونه وقد يكون شرطا في تعيين الكلي وقد يكون سببا للضمان
وقد يكون سببا لارتفاعه وقد يكون موجبا لاحكام اخر فلا بد من تنقيح القول في هذه المباحث حتى يكون هو المعيار في المقامات كلها الثاني ان القبض
شرط في صحة كثير من العقود ومنها الوقف فانه لا يترتب عليه الاثر الا به ولو سئلوا في ذلك خلاف فما سوى الحلبي للادلة من الروايات على شرطيته
وعلى حصول الملك به نعم مناصه هو كون الواقف هو المتولي وكون الوقف على جهة عامة كالمدارس ونحوها ففي كون القبض هنا ايضا شرطا وعدمه
بحث منشأه عموم ما دل على اشتراط القبض من الادلة والفتوى وعدم انصراف ذلك كله الى هذا الفرض وتمام البحث في الفروع ومنها الصدقة فانها
لا تصح بدون القبض وان وقع الايجاب والقبول باجماع الاصحاب ومنها الهبة سواء كانت معوضة او لا في مقام اللزوم او الجواز والمسئلة مما
لا بحث فيه ومنها العمرى والرقبى في المسكون وغيره فان الحكم فيها في ذلك كالوقف ومنها التحبيس وهو من لواحق الوقف ومنها الصرف فانه يشترط
في صحته التقابض في المجلس المعتبر شرعا باجماع الاصحاب ومنها السلف فانه مشروط بقبض الثمن خاصة في المجلس المصطلح بلا خلاف اجده ومنها القرض
فانه لا كلام في توقف حصول الملك فيه بالقبض وان قيل باعتبار التصرف مضافا الى ذلك ومنها الرهن فلا يلزم الا بقبض المرهون للاية الشريفة
والرواية المعتبرة من محمد بن قيس عن الباقر ع لا رهن الا مقبوضا وضعفها منجبر بالشهرة العظيمة بين الاصحاب وبظاهر الكتاب ولا وجه للمناقشة بانه دال بمفهوم
الوصف وهو ضعيف لان غيره به وسياق الاية يدل على كونه للارشاد فان ذلك غير مضر بعد الظهور المعتضد بالفتوى وبناء الشرع على اعتبار ما يقطع
النزاع والخصومات ولا يحصل هنا الا بشرطية القبض فتلخص من ذلك ان القبض شرط في صحة تسعة من العقود بل عشرة وفي حكمها القبض الفعلي القائم
مقام الايجاب والقبول في نحو المعاطاة او في قبول مثل العارية والوديعة والوكالة ونحو ذلك فانه ايضا مما يبطل بفقده هذه العقود غاية
انه هنا يصير جزءا من العقد وفي العقود السابقة شرطا للتاثير وقد بيناه في بحث العقد الفعلي ما يمكن ان يقع الفعل فيه مقام القول فراجع الثالث
ان القبض يقع معينا للكليات الثابتة في الذمة في نحو الكفارات والنذور والديون الحاصلة من قرض وغيره من معاوضة او اتلاف او غير ذلك من اسباب
اشتغال الذمة ويصير معينا للاموال المشاعة في مثل دفع عين الزكوة والخمس على القول بتعلقهما بالعين وفي ساير الاموال المشاعة بعد
قبض صاحب الحصة لها كالارطال من ثمرة البستان والقفيز من الصبرة ويصير موجبا لبراءة الذمة متى ما قبض المستحق للاخذ وصاحب السلطنة
للمال ويصير موجبا لانتقال الضمان الى القابض في عقود المعاوضة من قبيل البيع والاجارة فان المبيع والمنفعة مضمون على البايع والموجر وان كانا في
ملك المشتري والمستاجر ما لم يقبضا وبالقبض ينتقل منهما اليهما وتقدم لهذه القاعدة في اسباب الضمان ويكون القبض موجبا
للضمان اذا تعلق بمال الغير من دون اذن مسقط له لانه اثبات يد داخل تحت الروايات ويصير سببا للملك في مثل الحيازة للمباحات من حطب
وحشيش ونحو ذلك الرابع ان القبض اذا كان مقتضيا لواجب كاداء الحقوق الى اهلها والاموال المغصوبة والمأذون بعد طلب المالك ونحو
ذلك يجب بلا شبهة واذا كان مقتضيا لمباح كما في الحيازة ونحوه فيكون مباحا واذا كان متعلقا بمال الغير على غير وجه شرعي يكون حراما

وانما البحث في القبض الذي يقتضيه العقود فان ظاهر كلامهم ان اطلاق العقد يقتضي التقابض وقد اشرنا الى ذلك في مقتضيات العقود فنقول لا ريب ان
العقد المملك وما شاكله كالرهن يقتضي القبض في الجملة حالا او مؤجلا لو قيد بالاجل ولا يختص اقتضاء العقد لذلك بصورة الاطلاق نعم اطلاقه
يقتضي الفورية ولكن ينبغي ان يراد ان اقتضاء العقد للقبض ليس عبارة عن وجوب القبض بل المراد ان العقد يقتضيه من كونه مصححا له ومن اثاره
اللازمة له شرعا وتوضيحه ان العقود التي يصير سببا للملك من دون حاجة الى القبض لا بد فيها من القبض لان المال متى صار ملكا للغير وجب الدفع
الى مالكه لعدم جواز وضع اليد ابتداء واستدامة على مال الغير الا باذنه ولا يمكن ان يقال ان هذا لا يجب الا بالمطالبة لانا نقول ان ذلك لو كان المال
في اليد باذن المالك اولا حتى يصير من الامانات المالكية اما لو لم يكن هناك اذن سابق كما هو الفرض فان المال قد انتقل بالعقد ولم يرخص المالك
الجديد بالبقاء في يد الاول فلا بد من الدفع نعم لو عرض عليه ورخص في البقاء فلا يجب الدفع بعده الا عند المطالبة واما العقود التي لا تتم الا
بالقبض كالرهن ونحوه ومن العقود العشرة السابقة فلا يجب فيها القبض لان الوجه السابق لا يستحب فيه لان الملك لم يحصل والقبض ليس من وجوه
نفس العقد حتى يجب لذلك بل هو من باب دفع الملك الى مالكه وقولهم انه من مقتضيات العقد اعم من ذلك فلا تغتر بما سرى الى بعض الاذهان من وجوب
القبض هنا لانه من مقتضيات العقد فيجب الوفاء بها فتدبر جدا وبقي الكلام في ان القبض من احد الجانبين اذا وجب بعد الملك فلم يتوقف على القبض
من الجانب الاخر في الوجوب بمعنى انه لا يجب على احدهما القبض مع امتناع الاخر فان عصيان احدهما لا يرخص للاخر في المعصية مع انهم حكموا بالتوقف
وفي بالي ان المولى المقدس الاردبيلي منع ذلك وحكم بوجوب الاقباض وان عصى الاخر وامتنع لعله نظر الى الملك في العوضين واصالة عدم الاشتراط و
يمكن القول بان الظاهر من ادلة المعاوضات كون القبض بازاء القبض كما ان الملك بازاء الملك ولذلك شواهد كثيرة في احكام خيار التاخير
وغيره ولا اطلاق في الادلة يقتضي بلزوم الاقباض كيف كان ويحتمل ان يكون من باب جواز حفظ مال الغير وعدم دفعه اليه حتى يدفع هو ايضا ما عنده
في اي مقام كان فان هذا ايضا له وجه ويمكن التمسك له بمثل قوله تعالى ومن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم و
مقتضاه جواز منعه من ماله حتى يدفع ما له عنده لكن لم اقف في كلمة الاصحاب على شيء يفيد هذه القضية الكلية وبالجملة فتوقف وجوب القبض
من كل جانب على القبض من الاخر من المسلمات هذا مع كون العوضين حالين ومتوافقين في الاجل كما يتصور في الصلح ونحوه واما مع كون احدهما
حالا والاخر مؤجلا فاللازم على جانب الحلول القبض ولكن لو عصى وامتنع الى ان حل الاجل من الجانب الاخر فهل يتوقف الوجوب بعد ذلك
على القبض من الاخر لان كلا منهما صارا حالين ولان التقابض الذي كان مقتضى المعاوضة قد ارتفع بالتفويت فليس بعد ذلك الا [illegible]
منع حق الاخر بعصيانه الا سبقا ان يقال بلزوم الاقباض ولا يتوقف على القبض من الاخر لارتفاع اقتضاء العقد بالتاجيل ولا مقتضي
للتوقف غيره نعم لو قلنا بان التقابض للقاعدة التي ذكرناها كلية من الاعتداء بمثل ما اعتدى ينبغي التوقف فيه ايضا وان عصى الممتنع اولا
قبل الحلول ولعل حكم الفقهاء بعدم جواز امتناع الزوجة عن التمكين وتسليم نفسها للزوج اذا كان الصداق مؤجلا وان عصت ولم
تمكن الى ان حل الاجل مع انه كان لها الامتناع لو كان الصداق حالا ابتداء يرشد الى الاول وعلى التقادير فما ذكرناه من عموم البحث فيه الخامس
ان القبض لم يثبت له حقيقة شرعية بل هو باق على معناه اللغوي والعرفي فكل مقام ذكر فيه لفظ القبض في كتاب او سنة او مورد اجماع فالظاهر الرجوع
فيه الى العرف فما هو هناك فهو صارفه والشك يلحقها بالعدم ولا ريب ان القبض في العرف المطابق للغة الاخذ باليد ولذلك لو حلف ليقبض
او لا يقبض حنث بقبض اليد في الثاني ويبر به في الاول لا بما عداه وكون القبض في هذا المعنى مما لا شبهة فيه نعم قد ورد في الكتاب والسنة
اشتراط القبض او سببيته في المقامات المشار اليها سابقا مع انها اعم مما يكون قابلا للاخذ باليد وغير قابل له فلا يمكن حمل القبض مع هذا
التعميم على معناه الحقيقي ولا ريب في بعد حمله على الحقيقي والمجازي بان يراد اعتبار القبض باليد فيما يمكن فيه ذلك والمعنى القريب منه في التسلط
فيما لا يمكن فيه بل الظاهر ارادة عموم المجاز وهو مطلق اليد المعتبر في الدلالة على الملكية بمعنى الاستيلاء عرفا والاستقلال سواء قبضه
او حطه بجنبه او كمه او لبسه او ركبه او قعد عليه او جعله في بيته او تسلط عليه بغير ذلك بحيث يعد مسلطا عليه كل من راه والى ذلك يرجع
كلام محققي الاصحاب ان القبض في المنقول نقله وفي غيره التخلية والتمكين التام وان كان في اداء هذه العبارة لما ذكرناه نوع خفاء سيما في الدو

لكن

لكن غرضهم في ذلك واضح وهنا اقوال اخر اعرضنا عنها وليس ذلك اختلافا في المعنى العرفي بل الغرض بيان ما هو المعتبر شرعا بحسب المقامات ولكل واحد منها
وجوه وجيهة لا حاجة لنا في ذكرها ومما ذكرنا ظهر ان مصير المتاخرين الى ان القبض هو التخلية مطلقا لان ارادة النقل في مقام والتخلية في اخر موجب لارادة
مجازين او ارادة المجاز الواحد الجاري في كل مقام اولى او ان القبض لما وقع الاجمال في معناه فيؤخذ منه بما هو المتيقن في الشرطية وهو التخلية
ينفي بالاصل ليس على ما ينبغي مع ما فيه من ابحاث اخر السادس ان القبض بهذا المعنى لا ريب في صدقه في الاعتبارات الخارجية بالتسلط والاستيلاء
في كل شيء بحسبه فان كان ابتداء بمعنى تحقق ماهيته بذلك مع عدم كون الشيء مقبوضا قبل ذلك واما القبض بالاستدامة كما لو كان المال بيد المشتري
بيد المرتهن او نحو ذلك ففي قيامه مقام القبض الابتدائي في ترتب الاحكام عليه وعدمه وجهان بل قولان منشاهما ان القبض الذي اعتبر مناطا لتعلق الاحكام
من صحة عقد او ضمان او غير ذلك انما يتبادر منه القبض الابتدائي واما كونه بالاستدامة وكونه على حالة المقبوضية فاما لا يعد قبضا حقيقة ولا ينصرف
اليه الاطلاق فيشك في ترتب الاثار عليه والاصل عدم ترتب الاثار عليه وان المعلوم من اعتبار القبض انما هو الوصول الى يد من اعتبر قبضه وكونه في سلطنته
حذرا من لزوم التشاجر والتنازع بمعنى انه يدري ان العلة في اعتبار القبض حصول هذا التسلط له والدفع والاخذ انما هو مقدمة لحصول هذا المعنى
فاذا حصل فلا وجه لاعتبار الاخذ والدفع الصوريين او يقال ان القبض ليس الا كون هذا المال في يد القابض وسلطنته ولا فرق فيه بين الابتداء والاستدامة
وربما يبني المسألة على بقاء الاكوان وعدمه فعلى الاول لم يحصل هنا قبض اذ ليس هذا الا ما حصل سابقا من القبض وعلى الثاني فكل ان قبض جديد فيدخل
تحت الادلة وان انصرفت الى القبض الجديد والحق ان المسألة غير مبتنية على بقاء الاكوان وعدمه وعلى القول بانصراف القبض الى الابتدائي لا يشمل
المبحوث عنه سواء قلنا ببقاء الكون او لم نقل وعلى القول بكون القبض اعم من الابتدائي والاستدامي فيشمل المقام من دون حاجة الى اعتبار تجدد الاكوان
والحق ان القبض الاستدامي اذا كان باذن من له الاقباض يكفي في ترتب الاحكام عليه لما انه قبض حقيقة كما قيل واما لان العلة منقحة وهي هنا موجودة
واما لان الكون لا بقاء له واما لان الادلة الدالة على اعتبار القبض الابتدائي بانصرافها الى الاطلاق وبعضها اخرى له ان القبض على اختلاف انواعها
واصنافها من اجماع او كتاب او سنة في اي باب ورد سواء كان في شرط صحة او لزوم او ضمان او غير ذلك لا يشمل صورة ما اذا كان المال المعتبر فيه القبض مقبوضا
في يد من يعتبر قبضه فان لزوم القبض الابتدائي في مثل هذا المقام ممنوع ولا دليل على اعتباره هنا والادلة تشير الى الحصول عند كون المال مقبوضا
فتبصر وقد يرشد الى هذا المعنى كلام من اعتبر كون الوقف في يد المتولي مع كون الموقوف عليه صغارا او جهة كما نقل عن بعض الفقهاء ولعله لعدم
انصراف ادلة القبض الى مثل هذا المقام ونظير ذلك في المقامات المعتبر فيها القبض كثير ومن هنا ظهر ان القبض بالاستدامة لا يحتاج الى الصدق ان حل
ولا الى مضي زمان يقع فيه القبض نظرا الى ان الجديد كان يحتاج الى الامرين ومتى ما سقط الاخذ والدفع لعدم الفائدة فلا وجه لسقوط اعتبار
الزمان والاذن اذ لا مسقط لهما لانا نقول ليس الاذن ولا مضي الزمان الا لتحقق ماهية القبض والاستيلاء المعتبر في المقام فاذا كان اصل القبض
حاصلا فلا وجه لاعتبار المقدمة بعد حصول ذي المقدمة خصوصا على ما وجهنا من ان القبض لا يسلم شرطيته في مثل المقام حتى يحتاج الى
حصول مقدماته في الخارج وقاعدة الميسور لا دخل لها بما نحن فيه اذ لم يكن هنا امور متعددة ولا امر واحد مركب بل كان هنا مقدمة وذو مقدمة
فاذا حصل الثاني على بعض الوجوه او لم يعتبر من اصله كما هو مقتضى الوجه الاخير فلا ريب في سقوط المقدمات فتامل ومن هنا ظهر ايضا وجه عدم
اعتبار الضمان دون الاذن وبالعكس فان شيئا منهما لا اشتراط لحصوله كالتفصيل بين ما كان القبض باذن المالك فلا يحتاج الى الاذن وما
كان بغير اذنه كالغاصب فانه يحتاج الى الاذن اذ الفرض فيما كان مقبوضا بطريق شرعي بعد اليد عليه لا مجرد كون المال في يده ولذلك اعتبر الفقهاء شرعا
هنا بانه هل يحتاج الى اذن جديد فان تجديد الاذن لا يعقل الا مع زوال الاذن السابق وبالجملة التفصيل في ذلك لا ربط له باعتبار في
الاستدامة وعدمه ومسألة بقاء اعتبار الاذن في الزمان وعدمه فان من اعتبر الاذن هنا ليس لعدم كون المال بيده ماذونا له في قبضه بل لان القبض
الجديد مركب من مقدمات فاذا فات احدها لزم اعتبار الباقي واما اصل اعتبار الاذن في تحقق القبض الشرعي فهو كلام اخر السابع ان الظاهر
من كلمة الاصحاب ان ما في الذمة مقبوض وقد نصوا على ذلك في باب الحقوق المالية وفي باب الصدقات وفي باب الصرف والسلم وهبة ما في الذمة على
القول بصحتها ولا ريب في القبض ان القبض لو سلمنا صدقه على القبض بالاستدامة لا نسلم صدقه على ما في الذمة لصحة السلب وبعد ذلك غير وبعض

اصل اللغة بخلافه ولا شبهة في عدم كونه معنى حقيقيا للقبض فالمراد من كونه مقبوضا جريان احكام القبض عليه في هذه المقامات والوجه في ذلك
احد امور احدها ورود النص بذلك في كتاب الزكوة فانه قد ورد في احتساب الدين على الحي والميت زكوة فانه يصير بذلك زكوة ويتعين للمستحق لكونه ما
في ذمته كالمقبوضة فيلحق به ما عداه لعدم القول بالفرق ولان الزكوة اصل لسائر الحقوق المالية الى الهبة فيلحق بها ويجئ بعد ذلك عدم القول
بالفرق بالكليات وثانيها ان المعلوم من ادلة القبض اعتبار كون المال في تسلط القابض ولا شك في كون ما في الذمة في تسلط صاحب الذمة بل هو
اولى من العين المقبوضة واشد في الاستيلاء والسلطنة فيكون في حكم القبض الظاهري الفعلي بالاولوية وثالثها ظهور اجماع الاصحاب على الاكتفاء
الحكمي وانه ليس مقصورا على خصوص مورد الاجماع بل الظاهر منهم البناء على ذلك على طريق القاعدة بمعنى ان المستفاد منهم الاجماع على ان ما في
الذمة كالمقبوض في سائر الاحكام الا ما خرج بالدليل ورابعها ان يقال ان الادلة الدالة على اعتبار القبض لا تسلم شمولها لصورة كون الشيء في ذمة من يقبض
مقبوضا بل المنساق منها الى الذهن صورة كون الشيء عينا او كليا في ذمة غير القابض حتى يعتبر قبضه واما لو كان في ذمة القابض فالادلة لا تنهض
على اشتراط القبض في هذه الصورة وهو غير بعيد ولعل السر في عدم اعتبار الاصحاب القبض الصوري في هذا المقام الثامن ان القبض سواء كان تبليا
او بطريق التسليط اسميا او حكميا يعتبر فيه اذن من يعتبر اذنه في الاقباض من المالك او وكيل او ولي او وصي او حاكم في مقام الاجبار للممتنع عن الاقباض
او مقاصة وحجر الولي وبالجملة يعتبر فيه الاذن ممن له السلطان على المال كيف كان وقد اجمع الاصحاب على اعتبار ذلك في صحة القبض وترتب اثاره عليه وان
كان القبض في نفسه اعم من ذلك ولعل الظاهر من اعتبار القبض ايضا ذلك فان المتبادر من قوله فرهان مقبوضة هي كونها مقبوضا باقباض الراهن
ومن قام مقامه ليدل واذنه والاجماع كاف في المقام مضافا الى الادلة الخاصة الدالة في كتاب الوقف وغيره على اشتراط الاذن مع انا نقول ان القبض
بدون الاذن غير مشروع فيكون منهيا عنه والرخص لا تناط بالمعاصي وسيأتي تحقيق ان النهي في المعاملة قاض بالفساد شرعا وان لم يدل عليه حقيقة
لغة والقبض من جملة افراد المعاملات وهل القبض بالاذن الشرعي من دون اذن المالك قائم مقام اذن المالك في ترتب الاحكام ام لا الظاهر ذلك لان كل من قبض
مالا باذن شرعي فهو ولي ذلك المال وهو صاحب السلطنة عليه لكن يشكل الاكتفاء بذلك بدون اذن المالك فان من عنده مال لاحد بطريق الامانة الشرعية
كثوب اطارته الريح ثم اذن المالك هبة ذلك المال عليه وهو لا يدري بكونه في يده وهو في الواقع في يده باذن شرعي فوهبه وهو مقبوض فالظاهر
عدم الاكتفاء به بل لا بد من اذن المالك لكن ينبغي البحث في انه هل مع علمه بانه بيده اذن في الاقباض او يحتاج الى الاذن صريحا وبالجملة القبض بدون اذن
المالك ومن بحكمه غير معتبر في شيء من المقامات الا فيما دل الدليل عليه كتسلم المشتري المبيع بغير تسليم من البايع واطلاعه فانه موجب لدخوله في ضمانه
ويبقى البحث في انه لو كان القبض بطريق الاستيداع او بكونه في الذمة فهل مجرد الهبة والبيع او نحو ذلك مع علم المالك بكونه مقبوضا عنده او كليا في ذمته
يكفي في حصول الاذن او ان كان القبض السابق على العقد بطريق الغصب لا يكفي مطلقا بل يحتاج الى الاذن بالفعل ويفصل بين كون القبض السابق
بالاذن فيستصحب السابق وان لم يدل العقد الجديد على الاذن فيتحقق القبض باذن مستصحب فيكفي وبين كونه مقبوضا بغير الاذن فيعتبر الاذن
الجديد لعدم وجود اذن سابق حتى يستصحب وعدم دلالة العقد على الاذن في القبض اذ رضا المالك بالعقد غير مستلزم لرضاه بالقبض بل ربما
يتفق انه يرضى بالعقد ولا يرضى بالقبض فان قلت الرضا حين العقد اذا رضي به فقد رضي بالقبض ما لم يعرض بعد ذلك امتناع وندم فان
بعد ذلك يعرض عدم الرضا وينكشف بامتناعه عن القبض وفيما نحن فيه لما كان المال بيد القابض ورضي المالك بهبته او رهنه او وقفه فقد
رضي في هذا الحين بقبضه ايضا فلما تحقق العقد تحقق القبض ايضا بلا تامل جامعا للشرائط وان كان قبل ذلك مغصوبا قلت لا ملازمة بين الرضا
بالعقد وعدم الرضا بالقبض خصوصا فيما كان القبض شرطا للملك اذ قد يحمل العقد وصلة الغرض من الاغراض مع عدم رضاه بالقبض فاعتبار الاذن
ما لم يكن مستصحبا اقوى هذا مجمل الكلام في هذا المقام بحيث يطول الموارد ويوضح المرام والله الهادي التاسع ان القبض في المنفعة لا يتحقق
الا بالاستيفاء فما استوفي فهو مقبوض وما لم يستوف فهو ليس بمقبوض اما لان القبض الحقيقي وهو الاخذ باليد منتف وبحسب المقامات يكون في كل
شيء بحسبه وفي المنفعة استيفاؤها واما لان المعنى الاقرب الى المعنى الحقيقي في المنفعة انما هو هذا المعنى المذكور وذلك واضح عرفا ولكن هنا اشكال
وهو ان الفقهاء ذكروا في باب الاجارة وغيرها مما يملك به المنفعة من صلح او ثمن مبيع وصداق او نحو ذلك ان قبض العين قبض المنفعة وفرعوا على

ذلك

ذلك دفع العوض الاخر بقبض العين من جانب المنفعة وظاهرهم كون ذلك على قاعدة التقابض الذي ذكرنا من عدم لزوم قبض احد العوضين الا بقبض
الاخر مع ان قبض العين ليس قبضا للمنفعة بل انما هو شيء يحصل به قبضها بعد ذلك بالاستيفاء فهو من مقدمات قبضها على بعض الوجوه نعم
عدوا ذلك قبضا للمنفعة سيما مع انهم في مسئلة الضمان لو تلف المنفعة كلا او بعضا ذكروا انه مضمون على الموجر لانه تلف قبل القبض
فان كان قبض العين قبضا للمنفعة فكيف يكون الضمان بعد ذلك لتلف وعيب ونحو ذلك على الموجر وليس الا كالتلف المبيع او التعيب له
بعد قبضه وهما مضمونان على المشتري اذ لم يكن هناك خيار للمشتري وان لم يكن هذا قبضا للمنفعة فكيف يجب اقباض الاجرة بقبض العين مع ان
القاعدة تقتضي بعدم لزوم الاقباض الا بقبض الاخر كما قررناه ويؤكد الاشكال انهم صرحوا في باب اجارة الاعمال الى عدم لزوم تسليم الاجرة الى
العامل الا باتمامه العمل وان ملكها بالعقد نظرا الى عدم لزوم قبض احد العوضين قبل الاخر واي فارق بين الاجارة على الاعمال والاجارة على
الاعيان مثل الدابة والدار وبالجملة هذان الكلامان مما لا ينطبقان على المدعى والذي يقتضيه النظر الصحيح بان يقال ان القبض في المنفعة لا يتحقق
الا بالاستيفاء وقبض العين ليس قبضا للمنفعة وكلامهم في باب الاجير وضمان المنافع قبل الاستيفاء ونحو ذلك جار على القاعدة لكن حكمهم في
بحث التقابض بلزوم الدفع للاجرة بمجرد قبض العين للمستاجر لانه لا يمكن القبض للمنفعة والاستيفاء غالبا دفعة لان المنفعة توجد تدريجا
ولا يمكن وجودها دفعة فحكموا بان القبض للعين قائم مقام قبض المنفعة في ذلك دفعا للعسر والحرج ودفعا للغرر والضرر عن مالك المنفعة
فانه لو اوجر باستيفاء المنفعة بتمامها لزمه الضرر وبالجملة مسئلة التقابض خارجة عن القاعدة في المنفعة بالاجماع وما ذكرناه هو الاقرب للدليل و
يمكن ان يقال احد العوضين بالاخر لسبيل الجريان قانون المعاوضة في العادة على ذلك كما اشرنا اليه سابقا وطريقة اجارة الاعيان انما هو على قبض
العين في اقباض الاجرة وهو المدار في الفتوى فيصير المسئلتان كلاهما على القاعدة فتدبر

عنوان

في حكم الشرط في ضمن العقود وفيه
السابع منها من غيره اعلم ان لفظ الشرط يطلق على معان فعند الاصوليين يراد منه ما يلزم من عدمه عدم المشروط ولا يلزم من وجوده وجوده وهو
بهذا الاعتبار حكم وضعي نسبة الى الشيء دائما وعند النحاة ما دخله اداة الشرط ويفيد معنى السببية غالبا وفي اللغة ما يلزم به الغير ويلتزم به ويكون
معنى قولك شرطت عليه كذا اي الزمته به واقتصر على هذا المعنى بعضهم ولم يذكر معنى التعليق والربط مع ان معنى الربط هو المعنى الذي يتبادر منه و
اطلاق النحاة الشرط على ما دخله الاداة ايضا من جهة تحقق معنى الربط فيه كما ان تسميتهم الادوات الشرط به لافادتها معنى الربط وكذلك اطلاق
الاصوليين الشرط على ما ذكر ماخوذ من هذا المعنى واما معنى الالزام والالتزام الذي ذكره بعض المحققين وجعله المعنى الحقيقي فلم نقف على ما حقق
له وليس بمتبادر من اللفظ ولا يساعده كلام اهل اللغة ايضا فان المذكور في كلامهم ايضا الالزام والالتزام في بيع ونحوه وبالجملة لو كان بمعنى
الالزام ايضا ليس الا الزاما مطلقا بل الالزام مرتبط بشيء وبعبارة اخرى الزام يحصل بواسطة ربطه بملزم اخر وما لم يكن فيه ربط بالملزم فلا يطلق
عليه لفظ الشرط بل يصح سلبه عنه ولا يطلق عند العرف شرطت عليك او عليه كذا الا بعد وقوع فعل ومعاملة بين المتشارطين يكون الشرط
مرتبطا به كما لا يخفى على من يتبع طريقة العرف واهل اللسان ومطلق الالزام والالتزام لا يطلق عليه الشرط بل هو العهد والتعاهد ونحو ذلك
واما الشرط في ضمن العقد فمن زعم ان الشرط معناه الالزام او العدم عند العدم كما ذكره اهل الاصول احتمل كونه ماخوذا من كل منهما وقال ان قلنا
بان الشرط لو امتنع المشترط من وفائه يجبر عليه فيكون اخذ الشرط هنا من معنى الالزام وان قلنا انه يتسلط الشارط على الفسخ فهو ماخوذ من معنى
العدم عند العدم ولا يتوهم انه يرد على هذا المعنى انه يلزم انتفاء العقد عند انتفاء الشرط كما هو مقتضى الشرطية لان ذلك لو كان شرطا لاصل العقد
وليس كذلك لانه لو كان شرطا له لزم التعليق وهو مفسد اجماعا بل هو شرط للاستمرار فاذا انتفى الشرط انتفى الاستمرار وهذا المعنى هو الذي افاده
المعاصر المدقق النراقي في عوائده وهذا الكلام مما لا يخفى على المتدرب في الفن كونه اجنبيا عن الفقه لان الشرط لو كان بمعنى العدم عند العدم فلا
يفرق الحال بين كونه لاصل العقد او لاستمراره اذ كان التعليق مبطلا في اصل العقد مبطل في دوامه ايضا اذ قصد الدوام لازم في العقود كما
كما بينا في اصالة اللزوم ولا فرق بين قوله ان جاء زيد بعتك بمعنى عدم ايقاع البيع لو انتفى الشرط وبين قوله بعتك في الجملة ودواما مشروط بمجيء زيد
لا بد من انشاء البيع والتمليك الدائم منجزا وطريان البطلان والفسخ شيء اخر لا يمكن تقييده في القصد من اول الامر ولا شبهة في البطلان لو علق

الدوام من اول الامر على شي منزلة الحصول مضافا الى ان الشرط لو كان للاستمرار لزم من ذلك ارتفاع الاستمرار بارتفاع الشرط فلا وجه لثبوت
الخيار فانه غير الاستمرار فينبغي ان يقول هذا شرط للزوم ولا وجه لفساده اذ اللزوم حكم شرعي منوط بجعل الشرع وليس في يد المتعاقدين
بجعله وانشائه شرطا للزوم فلا يمكن ان يكون معنى قوله وشرطت كذا اني علقت لزوم العقد عليه وبالجملة ففيه الكلام مما لا يخفى سقوطه عند
من له قوة النظر والتحقيق ان الشرط في العقد انما هو بمعنى الربط واحداث العلاقة بين العقد والشرط وهو المعنى اللغوي للشرط ولا يطلق الشرط
على الالتزام المستقل الذي لا ربط له بشي اخر والمراد من قولهم بعتك وشرطت عليك كذا اني انشات البيع والتمليك وربطته بالامر الفلاني
اي جعلتهما مرتبطا في الانشاء والاحداث بمعنى ارادة وقوعهما معا مرتبطا فيصير الشرط كاجزاء العوض والمعوض فمن قال بعتك السيف والفرس
يريد وقوع التمليك فيهما معا بمعنى تعلق الغرض بالمجموع المركب من حيث هو كذلك ومثله الشرط والغرض ارتباط الشرط والمشروط في المقصود والانشاء
لا ان ذلك تعليق لاصل العقد بمعنى اني بعتك ان كان كذلك ولا تعليق للاداء بمعنى اني بعتك لكن ان وقع هذا الشرط فلا تمام والا فلا ولا بمعنى اني بعتك
لكن لا ارضى باللزوم الا بذلك الشرط فان كل ذلك غير صحيح اذ الاول مبطل والثاني الاخير لا دخل له بالمتعاقدين وانما المقصود ما ذكرناه ولا يخفى ظهور
ظهور هذا المعنى عند من راجع وجدانه والسر في فوات الشرط الا كتبعض الصفقة وانما الفرق بالدخول في الماهية والاركان والخروج والتبعية والا فكل
منهما بمعنى واحد والغرض تعلق الانشاء بالمجموع المركب على نحو الارتباط الحاصل في الهيئة التركيبية فيتحلل الى تركيب المقصود وهذا المعنى هو الذي يقتضيه
النظر الصحيح اذا عرفت هذا فنقول لاصل العقود قد ثبت صحتها بما دل عليها من عموم دليل الوفاء وكذا لزومها على حسب ما قررنا واما الشروط فلا ريب انها خارجة
عن اسم العقد وانما هو من توابعه الواقعة في العقد بقصد معا على نحو التركيب فيحتاج في اثبات صحة هذا الربط ولزومه على دليل ولو في ذلك الموقع
احدها ما هو الاجماع من الاصحاب على صحة الشرط في ضمن العقد الا فيما ذكره من الشروط الاربعة الباطلة فانهم في سائر المقامات يحكمون بصحة
الشرط ولزومها من دون نكير منهم في ذلك كما لا يخفى على من راجع كلامهم وثانيها الاجماعات المحكية على ذلك حد الاستفاضة وثالثها ما ذكرنا
في اثبات صحة العقود من ان المعاملات ليست مبتنية على التعبد الا خراج وانما هي امور يقتضيها العقل على نحو ثبت به النظام والشارع قررهم على ذلك
فكل معاملة شائعة بين الناس يحكم بصحتها الكشف عن تقرير الشرع الا ما ورد المنع عنه فنقول لو كان ورد من الشرع منع عن اخذ الشروط في
ضمن العقود بهذا العنوان لاشتهر وتواتر كسائر المعاملات الفاسدة ولعموم البلوى وشدة الحاجة مع انه قد انعكس الامر وهذا يكشف عن رضا الشارع
به فليدعي ورابعها ما دل على لزوم الوفاء بالعقود الدال على صحة الشرط الواقع في ضمن العقد لان ذلك كالجزء من العقد والقيد منه فلا وقع
الارتباط بينه وبين العقد في قصد المتعاقدين فالوفاء بالعقد يقتضي الوفاء به لانه من كيفيات العقد ولا فرق بين ما اعتبر في الاركان او لوحظ من الخارج
فان الحقيقة يرجع الى الصفة في اركان العقد فيكون المبيع الفرس المرتبط بكذا والثمن السيف المرتبط بكذا فلا بد من الوفاء بالشرط حتى يحصل الوفاء بالعقد
واما الان الشرط بنفسه عهد من العهود وقد دل الادلة على لزوم الوفاء بالعهود ولا يضر النصرف الى المتعارف هنا لان الشرط في ضمن العقد من العهود المتعارفة
الشائعة فكما يشمل العقد الاصلي كذلك يشمل الشرط ولا يحتاج الى الارتباط فيما الوفاء بالعقد مستلزما للوفاء بالشرط فتدبر وقد مر بيان ان المراد بالعقود
العهود وخامسها ما ورد من النصوص الكثيرة الدالة على الوفاء بالشرط ففي اربع روايات منها صحيحان وموثقتان قال المسلمون عند شروطهم الا كل شرط
خالف كتاب الله فلا يجوز وفي الموثق ان عليا كان يقول من شرط لامراته شرطا فليف لها به فان المسلمين عند شروطهم الا شرطا حرم حلالا او احل حراما
وفي رواية المسلمون عند شروطهم الا من عصى الله وهذه الروايات دالة على صحة الشرط ولزومه ووجه الدلالة ان المتبادر من المسلمون عند شروطهم الوقوف
عند الشرط وظاهره حتم ذلك وعدم جواز المخالفة ولا يمكن ان يحمل الكلام على الاخبار لانه بوقوع ما هو منها ان ذلك مستلزم للكذب اذ رب مؤمن
ومسلم لا يقف عند شرطه ودعوى ان ذلك بيان للمؤمن والمسلم فان من لا يقف عند شرطه فليس بمسلم ولا مؤمن فهو مع بعده عن سياق النصوص ومنافي للشرع
ومخالف للادلة القاطعة غير مضر بالاستدلال فان الامام اذا حكم بان من لم يقف على شرطه خرج عن الاسلام والايمان كشف عن وجوب الوقوف ومقتضى
الذم والتهديد ومنها فهم الاصحاب ذلك خلفا وسلفا وذلك كاشف عن كونه معنا او وجود قرينة دالة ومنها استثناء من عصى الله فانه دال على ان

من

من لم يقف عصى ومنها استدلال الامام بذلك في لزوم الوفاء بشرط المراة فانه لو كان اخبارا لم يكن دليلا على ذلك وهذا ان الاخيران كما يدلان
على الانشائية يدلان على الوجوب ايضا لرجحان مضافا الى ان المتبادر منه الوجوب وان قرب المعاني الى الجملة الخبرية المنفردة الى الانشا افاده الوجوب
لقربه الى معنى الوقوع فتدبر مضافا الى ان ما دل من الموثق وغيره على لزوم الوفاء بالشرط في المقامات الخاصة يثبت المدعى بعدم القول بالفصل فثبوت
اصالة الصحة في الشروط الا فيما دل الدليل على بطلانه مما لا يخفى فيه لا يقال لعل المراد بهذه الشروط ما لزم او التزموا بسبب من الاسباب الملزمة فلا يدل
على ان نفس الشرط ايضا من الملزمات لانا نقول الظاهر من الوقوف عند الشرط كلما حصل به الربط والالزام والتقييد بما دل عليه بدليل من الشرع
خلاف الظاهر مع ان تسميته كذلك لا ان بعد ثبوت اللزوم الشرعي لا شبهة في وجوب الوقوف فلا يحتاج الى البيان بقوله المسلمون عند شروطهم فظهر
ان المراد تاسيس قاعدة في صحة كل ما يصدق عليه انه شرط مضافا الى ان في الروايات قد استثنى منها ما خالف كتاب الله وما احل حراما ونحوه ولو كان المراد
بالشروط ما دل عليه دليل من الشرع فكيف يعقل كونه مخالفا لكتاب الله او محللا للحرام او محرما للحلال فلا بد من هذا مضافا الى ان الامام عليه السلام استدل
على لزوم الوفاء بالشرط المراة بقوله المسلمين عند شروطهم فلو كان المراد بالشرط ما ثبت لزومه وصحته من دليل شرعي فكيف يجعل هذا دليل الصحة شرط
المراة فتدبر قال المدقق النراقي في عوائده فان قيل فيجب الوفاء بكل ما تعهد به ولو خصوصا في ضمن العقد قلت لتعلقه بالمكاسب والا فالجميع كذلك وهذا
مبني على اصله الفاسد من كون الشرط بمعنى مطلق الالزام حتى يكون ذلك خبا دالة على ان كل الزام والتزام يجب الوفاء به وقد عرفت ان الشرط بمعنى
الربط ولا يطلق على التعهد المستقل انه شرط بل لا يقولون فلان شرط على فلان كذا الا اذا كان مرتبطا بعمل او باجارة او بقرض او بنحو ذلك كما
لا يخفى ثم لا يدل عموم الشروط الا على الوقوف في الشرط الواقع في ضمن معاملة ونحو ذلك وليس بخصوص الوفاء بذلك من جهة تعلقه بالمكاسب الا من جهة
ورود مخصص بل الظاهر انهم لم يفهموا من دليل الشروط الا ذلك فما يقال ان مقتضى العموم وجوب الوفاء بالشرط حتى لو لم يكن على الوجه المعلوم بعد ما
ذكرناه ولذلك ان الاصحاب مع ورود الروايات في باب النكاح على ان الشرط الواقع بعد العقد لا بد من الوفاء به لم يلتفتوا اليه بل انما على الوقوع بين
الايجاب والقبول او ما طرحوه في مقابل القاعدة وحملها على الذكر في ضمن العقد واعرضوا عن النص الخاص مع عدم المعارض ولو كان العموم فاسيا
بالصحة والخصوص متوكلا لم يكن للعدول عن ذلك وجه بالمرة ويؤيد عدم العموم ما ورد من النصوص الدالة على ان كل شرط قبل عقد النكاح لا يلتفت
اليه ولا يجب الوفاء به وقيام الاجماع على ذلك ولو كان العموم دالا على الصحة لا يستشكلوا في ذلك مع اختلاف النصوص الخاصة وما يدل على عدم
العموم اجماع الاصحاب على الظاهر على ان ما تقدم على العقد وما تاخر عنه غير لازم وليس ذلك الا لعدم فهمهم من الادلة العموم ومنع هذا الاجماع
لا يصدر الا ممن ليس له انس بالفن كما لا يخفى ولو كان الدليل عاما لالتزم القول بان كل وعد يجب الوفاء به مع ان الفقيه يعرفه مع ان المعهود من طريقة
الاصحاب عدم اللزوم بل لعله وصل الى حد الضرورة وعليه طريقة المسلمين في الاعصار والامصار وبالجملة هذا الاحتمال مبني على كون الشرط بمعنى
مطلق الالزام والالتزام وقد عرفت بطلانه اذا عرفت هذا فهاهنا ابحاث الاول ان الشرط الماخوذ في ضمن العقد الجائز ولا ريب ان الشرط لا يكون
لازما لان الوجه في لزوم الشرط ان كان عموم دليل العقود فلا ريب ان العقد الجائز خارج عنه بالدليل فلا يشمل المقام وان كان شمول ادلة
بالعقود لنفس الشرط الواقع في ضمن العقد فنقول ان مقتضى الوفاء به على ما هو عليه ولا ريب ان معنى الشرط ربط الشرط بالعقد الجائز ومقتضاه
ان العقد لو ارتفع يرتفع الشرط بمعنى انهما منشآن على طريق واحد فاذا تسلط المتعاقدان على فسخ العقد فالشرط في ضمنه ولو استقل الشرط
بالبقاء خرج من معنى الشرط والربط ومن هنا يظهر الجواب عن عموم الشروط فان مؤداها ايضا الوفاء بالشرط ومفهوم الربط فاذا تسلط العاقد على
فسخ اصل العقد فكذا ما ارتبط كما نبينه في العكس من انه متى لم يجب الوفاء بالشرط لعذر فلا يجب الوفاء بالعقد كما سياتي تحقيقه وهو ثمرة الارتباط
فاذا لم يلزم الشرط في ضمن العقد الجائز فيصير فائدته التقييد في التصرف فان الشركة والمضاربة والوديعة والعارية ونحو ذلك اذا شرط فيه شي
معنا عدم جواز تصرف العامل والمستعير والوكيل ونحوها الا بذلك الشرط فيصير الربط بين مدلول اصل العقد والشرط فاما ان يحصل
معا او لم يحصل معا وذلك واضح الوجدان العاقد مسلط في ماله وما هو بمنزلته فكان له التسليط مطلقا فله التسليط المرتبط بشي خاص
لو انتفى لا يتحقق التسليط لا بمعنى البطلان بالتعليق بل الفوات المتعلق فان من وكل بشرط ان يفعل الوكيل كذا يريد كون مورد الوكالة هذه الحالة

فاذا فات الشرط فقد ارتفع الوكالة بفوات متعلقه لانه وقع اصل التوكيل معلقا فتدبر الثاني في الشرط الماخوذ في ضمن العقد اللازم مع امكان
الاتيان به اما صورة العقد رضا في الجملة فتدبر لا كلام في صحة الشرط لما مر من الادلة وانما البحث في الثمرة وللاصحاب هنا اقوال احدها ان الشرط
يجب الوفاء به كاصل العقد ويجبر الممتنع عنه عليه كما في اصل العوضين والظاهر ان ذلك هو مذهب الاكثر بل المشهور وحكى على ذلك الاجماع عن ابن زهرة
في الغنية وابن ادريس في السرائر وهما الحجة في ذلك مع اعتضادهما بفتوى الاكثر مضافا الى عموم ما دل على وجوب الوفاء بالشرط وخصوص الموثق مع علم
القول بالفرق من هذه الجهة وعموم اوفوا بالعقود الدال على وجوب الوفاء بالعقد المقيد بالشرط المرتبط به المستلزم للوفاء بالشرط مضافا على دلالة
على لزوم نقض الشرط بالنقض السابق فان وفي بالمشترط والا يجبره الحاكم لانه ولي الممتنع نعم لو لم يمكن فله الفسخ فلا بحث وبالجملة حكمه
حكم اصل العوضين من هذه الجهة والشبهة المتخيلة مدفوعة جدا وثانيها ان الشرط يجب الوفاء به في جميع الامتناع من المشترط بتخيير الشارط بين اجبار
والفسخ ولعل الوجه فيه ان فوات الشرط يوجب الضرر على صاحبه فجبرانه اما بالاجبار على الاداء واما بفسخ العقد المشروط فيه فيتخير لعدم الدليل على تعيين
احدهما بالتخيير في ذلك ولا يخفى ضعفه لانه ان كان له الاجبار على اخذ حقه فلا وجه لفسخ العقد المحكوم شرعا باللزوم واذ لا معارض له الا ان ثالثها ان
لا يلزم بجواز الاجبار واما ان لا يقول بجواز الفسخ لانه بعد امكان الاجبار عقلا وشرعا فهو فوري على نقض الشرط ومن هنا يظهر انه لو امكن للشارط
اخذ الشرط من دون توسط دفع المشترط فله ذلك كما لو تسلط المشتري على المبيع فان له اخذه وان لم يرض البايع على اشتراط في صحة القبض فلو لم ياخذ
فليس له فسخ العقد لانه فوته على نفسه لم ياخذ على امكانه وثالثها ما حكى عن الدروس من ان فوات الشرط يعني امتناع المشترط عن الاداء يوجب
الخيار لا الاجبار اذ ليس فائدة الشرط الا جعل العقد عرضة للزوال فيصير معنى الشرط انه اذا لم يحصل فله الفسخ وهذا مناف لما دل على وجوب
الوفاء بالشرط مما مر وقاعدة اجبار الممتنع ومرجعه الى منع لزوم الوفاء بالشرط وافادة الشرط التعليق بهذا المعنى وقد عرفت انه خال عن الوجه
والغرض من الاشتراط ايجاب العقد والشرط معا على سبيل الربط فيكون كالجزء والعقد محكوم باللزوم والشارط مسلط على المطالبة بالشرط
ما دام ممكنا بمقتضى ما اوجبه في ضمن العقد فلا يلائم القول بالخيار مع القول بوجوب الوفاء مع انه يقول بوجوب الوفاء فلا وجه للخيار واحتمال
ان وجوب الوفاء تكليف على المشترط لا حق للشارط فيه حتى يطالبه بعيد عن باب المعاملة ومن المعلوم ان وجوب الوفاء عليه لحق الشارط
فانه لو عفى عنه لم يجب فيجب ما صاحبه المحق مع التسلط على المطالبة في الحقوق والعقد لا دخل له في ذلك حتى يتزلزل مع امكان الاستيفاء
ورابعها عدم وجوب الوفاء ولنا فائدته التسلط على الخيار وهذا اوجه من السابق لكنه مناف لظاهر ما قدمنا من الادلة وتتميم هذا الوجه لو كان
الشرط تعليقا للزوم العقد وهو ليس في يد المتعاقدين حتى يجعلاه مكلفين على ما بينا والمراد من الشرط الزام ما شرط مرتبطا باصل العوض الماخوذ
في العقد اللازم بواسطة دون مجرد التعليق سواء جعلته للعقد او لدوامه او للزومه كما بينا وخامسها الفرق بين الشرط الذي يكفي العقد
في تحققها كشرط الوكالة في الرهن ونحوه فانه لازم لا يجوز الاخلال به لانه واقع بوقوع العقد وليس شيئا مترقبا او متوقعا يعلق عليه
العقد حتى يوجب التزلزل وبين ما لا يكفي فيه ذلك كشرط العتق فانه شيء لا يكفي في حصوله عقد البيع مثلا بل يحتاج وقوعه على صيغة اخرى
بعد ذلك وهو شيء ممكن الحصول والعدم والعقد قد علق عليه والمعلق على الممكن ممكن وهذا التفصيل نسبه الشهيد الثاني الى الشهيد وهو
وهو ايضا مبني على اعتبار معنى التعليق في الشرط بالمعنى المتقدم وقد عرفت ان الشرط ليس الا كنفس المعاوضة في الانشاء والالزام ولتسميته شرطا
باعتبار كونه امرا خارجا مرتبطا فيحكم بحكم اصل المعاوضة في الالزام والاجبار الثالث في تعذر الشروط وقد تكلم الاصحاب فيه بالخيار والظاهر
انه اجماعي وهو الذي يعبر عنه بخيار الاشتراط بمعنى انه خيار ناش عن اشتراط شيء اذا فات على شرطه وخيار الشرط من الخيار الحاصل من شرطه
بمعنى اشتراط الخيار في العقد فيكون خيار الشرط معناه ما يحصل من شرط الخيار ولو كان التسمية بالعكس بمعنى كون خيار الشرط خيار
فوات الشرط وخيار الاشتراط اشتراط الخيار لكان له ايضا وجه وبالجملة فوات الشرط يوجب الخيار وعللوه بامور احدها ان ثبوت ذلك
انما هو مقتضى الشرط فان معناه انه لو انتفى فلا عقد واورد عليه الفاضل المعاصر النراقي ان الشرط هنا ليس بمعنى الالزام على ما مر
من معنى الشرط والربط لذلك بالخيار في العقد عند انتفائه نعم يتم هذا لو كان الشرط اصوليا بمعنى الانتفاء عند الانتفاء فلعل

معنى كلامهم ان مقتضى الشرط هو الربط فالالزام والايجاب وقع على امرين مع الارتباط فاذا فات احدهما فقد دخل الضرر فيتسلط على الخيار دفعا
له وليس هذا لتبعض الصفقة حتى يقسط العوض لان الشرط ليس جزء وان كان له قسط من الثمن وانما هو كالوصف فقد حققنا سابقا في ضبط موارد
العقود ان الاوصاف لا تقابل بالاعواض وان تفاوت بها القيم وقولهم قسط من الثمن معناه انه دخل في ذلك لا انه مقابل بالعوض وقد ذكرنا
سابقا ان الضرر موجب للخيار ونبرهن على ذلك في مباحث العقود انشاء الله وظاهر كلامه ان الشرط لو كان اصوليا لتم هذا الكلام على انه ثانيها ان
خيار العاقد اذا شرط فاما ان يريد به الانتفاء عند الانتفاء لاصل العقد فلا وجه للخيار ولازمه البطلان وان كان للدوام فكذلك لارتفاع
المشروط بارتفاع شرطه وان كان للزوم فلا وجه لقول العاقد شرطت في لزوم العقد فان ذلك حكم وضعي توقيفي فلا وجه لاحتمال ان الشرط
اصولي ينتفي بانتفائه وثانيها ان التراضي حصل معه فاذا تعذر يرجع اليه اورد عليه النراقي ان ظاهر المتعاقدين النقل والالزام واما الانتقال
الى العدم عند العدم فالاصل عدمه ولا يعتبر احتمال عدم التراضي في امثاله والا لزم ذلك في اكثر العقود التي غفل عن لوازمه اكثر الناس بحيث انه لو
علم به لم يرض وما صار عدم الرضا الا بالشرط ممنوع بظاهر لفظهما فالاصل عدم الخيار حتى يثبت قلت لعل مراد كلامهم ان التراضي وقع مع الشرط
انهما وقع العقد على هذا المعنى فاذا تعذر ذلك فلا بد من جابر لفوات هذا المقصود وليس الا الخيار وليس في كلامهم الالتفات الى عدم الرضا عند العدم
حتى يمنع او ينفى بالاصل ولا يحتاج الى احتمال عدم التراضي بل المدعى انه من المعلوم انهما قاصدان لهذا المركب فقد فات ولا ريب ان احتمال
انه اذا اعتبرنا بالعقد كيف كان من مقطوع العدم واي فرق بين فوات المركب من العقد والشرط وفوات العقد على المركب بفوات بعض اجزائه
وليس في ظاهر لفظهما الرضا بالعقد كيف كان حتى يتمسك به على عدم الخيار اذ ظاهر العقد الرضا بالمجموع المركب فاين الظاهر الدال على الرضا كيف
كان وبالجملة فبعد الاجماع على الخيار وكونه على قاعدة جبر فوات الوصف فالامر سهل في هذه الكلمات مما لا يلتفت اليها الرابع ان الشرط كاصل
العقد يعتبر فيه دلالة صريحة فلا عبرة فيه بالنية ولا بالتواطي مع عدم الذكر حال العقد وحيث انه مرتبط بالعقد لا بد من وقوعه بحيث يتم العقد
قبله ولا يقع الشرط قبل العقد لان كلا منهما مستلزم للاستقلال وهو خلاف موضوع الشرط على ما حققناه فما تقدم على العقد وما تاخر
عنه لا عبرة به لفوات الارتباط وان كان مقصودا حال العقد اذ القصد الخالي عن الدلالة لا عبرة به وما ورد في الشرط المتاخر في عقد
النكاح فقد عرفت جوابه فتدبر بحقيقي الافساد في قاعدة تبعية العقود للقصود والحكم يتضح مما اشرنا اليه ولحقته العلقة الارتباط وان القصد
مع عدم الدال لا عبرة به فتدبر وتبصر **عنوان** في الشروط الخارجة عن القاعدة لنبين قاعده وهي بقية اقسام الاول ما يودي الى الجهالة
في احد العوضين والمراد منه ان الشرط لما كان مرتبطا بالعقد فيكون بمنزلة وصف ماخوذ في احد العوضين من جهة المعاوضة وحكمه بمنزلة
اصل العوضين فكما ان العوض لو كان مجهول الوصف يبطل المعاملة للزوم الغرر فكذلك الشرط لو جهل بنفسه او شرط على نحو يوجب تزلزل
وترددا في العوض قابلا للنقص والزيادة يبطل لان ذلك راجع الى اصل العوض ولا فرق في الجهالة بين كونها في اصل المقصود والعوض وبين كونها
في المجموع المركب المقصود ولو باعتبار المعتبر وقصد القاصد ولكن هذا الشرط يكون باطلا حيث كان يرجع الى العقد مما لا يقبل الجهالة لا ان ابطال
هذا الشرط للعقد وكونه باعتبار التخالف شرطه مناسبا للبطلان فيه وربما ادرك ذلك فان كان العقد مما ينافي فيها كالبيع والاجارة ونحو ذلك
يبطل فيه اشتراط ما يودي الى الجهالة وان كان مما يتحمل الجهالة كالصلح مثلا فلا بأس فيه بذلك ولكن في ذلك ببيع ونحو النكاح فان كان يتحمل الجهالة
الا بلا العلم كما في الصلح على ما نختاره فكذلك في الشرط فيجوز اشتراط ما يوجب جهالة كذلك وان كان يتحمل الجهالة مطلقا فيجوز اشتراط ما يوجب
الجهالة كيف كان ومن هذا الباب بطلان كثير من الشروط التي حكموا فيه بالبطلان لا حاجة الى كونها فرض ذلك في هذه الابواب مما لا يخفى على المتدبر
ومن هنا ظهر وجه بطلان هذا النوع من الشرط وذلك واضح الثاني هو الشرط المخالف لمقتضى العقد وهذا الشرط يحتاج معرفته الى معرفة
مقتضيات العقود وقد حققناها في العناوين السابقة فينبغي الرجوع اليها حتى يتضح الامر ومحل المقال ان مقتضى العقد اما مقتضى ذاته بمعنى ان
ماهيته لا يتحقق الا بذلك كالتمليك في العقود المملكة للعين او المنفعة او الانتفاع فان فواته موجب لانتفاء العقد وكالهبة المعتبر في العقود
مثل كون الربح والنماء مشتركا بالاشاعة بين العامل والمالك في المضاربة والمزارعة والمساقاة وكون السبق للسابقة للسابق ونحو ذلك

فان هذه امور لو انتفت لم يكن العقد على طبق الشرع في الاصل هذه الامور لو شرط ما ينافيها بطل والوجه في ذلك ان الشرط يتبع في الصحة للعقد
فاذا لم يترتب على العقد ما هو مقوم لماهيته فلا عقد حتى يرتبط به الشرط فلا يكون ح للشرط موقع وكذا لو شرط ما يخرج العقد عن هيئتها
فان الامر ح يدور بين امرين اما كون العقد على الهيئة المشروطة واما بطلان الشرط وصحة العقد وانصرافه على ما هو المقرر من قبله في الشرع
فعلى الاول لزم البطلان في العقد ابتداء للخروج عن موضوع الادلة الدالة عموما ادلة العقود او خصوصها على صحته فينبغي بحكم اصالة الفساد الادلة
فبطل العقد لعدم دليل على صحته بهذه الهيئة فيبطل الشرط ايضا لانه مرتبط بالعقد فيصير وجود الشرط وصحته ح مبطل المفسد ما يستلزم صحته بطلانه
فهو باطل وعلى الثاني فيبطل الشرط اولا ويجيء البحث السابق في العقد وعلى كل حال فالشرط باطل مضافا الى ان ما دل من الادلة على اعتبار الاثار الخاصة
لهذه العقود والهيئات الخاصة انها يقتضي ثبوتها وعدم جواز تخلفها سواء شرط عدمها ام لا وادلة الشرط قاضية بنفوذها سواء كان في ذلك ام
غيره فيتعارضان بالعموم من وجه والترجيح لدليل العقود اما للكثرة او لاصالة العقد وعلى فرض عدم الترجيح فاصالة الفساد في هذا الشرط كاف
بعد تساقط الدليلين ويمكن ادراج هذا القسم من الشرط بل القسم السابق ايضا في عنوان الشرط المخالف للكتاب والسنة باعتبار ان الشرط المقتضي
لتغير هيئة العقد او لعدم الاثار اللازمة عليه او لجهالة العوض المشروط فيه العلم شرعا يكون مخالفا لما دل من الادلة على اعتبار ذلك كله من الكتاب
والسنة ولكن المتبادر من مخالفة الكتاب والسنة ما كان الشرط مخالفا لما ثبت منهما بالخصوص لا ما يؤول الى المخالفة بالملازمة وملاحظة الامور البعيدة
والعنايات الكلية بنظير موافقة الكتاب ومخالفته المعتبر في تراجيح الاخبار فلذا ربما الامور المرتبة على العقد التي ليس لها مدخلية في قوامه بحيث لو
لم يكن هناك لكان العقد على موضوعه داخلا تحت الادلة كعدم الرد والنفقة في المتعة وخيار المجلس في البيع ونحو ذلك فلا مانع من اشتراط فقدها فانها
عند بعموم دليل الشرط ولا مانع من ذلك وهو الذي نسميها بمقتضيات الاطلاق وقد مر تفصيل المقتضيات في بحثها ومعرفة الشرط المنافي لها والموافق
انما يعرف بعد الاحاطة بها والتتبع في مظان العقود وما ذكره الفقهاء في كل باب من الشروط الثالث هو الشرط المخالف للكتاب والسنة ويدل على
فساده اجماع الاصحاب حيث استثنوا ذلك عن جواز الشرط حيث تعرضوا له ونصوص الباب حيث اشتملت على ان المسلمين عند شروطهم الا ما خالف
الكتاب والسنة وهي وان كانت متعددة معمول بها معول عليها فلا بحث في بطلان ما خالف الكتاب والسنة من الشروط الرابع ما كان محرما للحلال او محللا للحرام
فانه ايضا باطل باجماع الاصحاب حيث استثنوا هذا القسم ايضا بهذه العبارة ودل على استثنائه ايضا النص الموثق السابق وفيه الا شرطا حرم حلالا او
احل حراما فهذا في البطلان كالسابق من اشكال وانما البحث في بيان المراد من هاتين العبارتين بالنظر الى ان المخالفة للكتاب والسنة ان كان المراد به
منافاته لما دل على ذلك من عموم الكتاب والسنة واطلاقهما فيلزم على هذا ان يكون كل شرط مخالفا للكتاب والسنة فان من شرط في البيع ان يعطيه
دينارا زائدا على الثمن فقد خالف عموم الكتاب والسنة الدالين على عدم وجوب ذلك وكل من شرط عليه عتق المبيع او بيعه لزيد او شرط خيارا في
البيع ونحو ذلك فقد شرط ما يخالف ما دل من الكتاب والسنة على عدم لزوم العتق والبيع ولزوم العقد فاين الشرط الغير المخالف لهما ولازم ذلك
هو الاستثناء المستغرق الموجب للبطلان وان كان المراد من المخالفة مخالفة الاحكام المنجزة في الكتاب والسنة التي لا يصح منها اشتراط خلافها فيكون
المعنى الا ما خالف ما دل من الكتاب والسنة على حكم غير قابل لاشتراط خلافه والا ظهر ان كل مقام لا ندري ان هذا انما يمكن اشتراطه او لا يمكن لا يجوز
لنا التمسك بعموم المؤمنون عند شروطهم لان عموم الشروط انما هو في مقام لم يكن اطلاق في الكتاب والسنة قاضيا بعدم جواز اشتراط خلافه ونحن لا
نعلم ذلك الا بعد العلم بصحة اشتراط خلافه والفرض انه ايضا يتوقف على شمول هذه العمومات فيلزم الدور وان علم من خارج جواز اشتراط خلافه
او عدم جوازه فلا بحث فيه والذي هذا الكلام سقوط هذه العمومات من الحجية بالمرة فتدبر مضافا الى ان المعيار في معرفة المنجز من حكم الكتاب والسنة وما
يجوز فيه اشتراط الخيار غير موجود فان ظاهر مقتضى الكتاب تسلط الناس على ما لهم وبراءة ذمتهم من التكليف ولزوم العقود ونحو ذلك
ومن اين يعلم ان هذا مقيد بما اذا لم يشترط خلافه ومطلق قابل للتقييد او غير قابل وغايته في الباب تعارض عمومات مع ما دل من الكتاب والسنة
على الحكم بالعموم من وجه وكما يمكن تقديم جانب الكتاب يمكن ترجيح جانب الشروط فان قلت هذا لا يكون منشأ للاشكال فان الادلة الدالة على
الاحكام مطلقات وعمومات الشروط مقيدة بعدم المخالفة للكتاب والسنة فاي مقام وقع التعارض يسقط دليل الشرط لانه من موارد

المخ

المخالفة فلا يطرح الاشكال لانه يتوقف على هذا ايضا الكلام السابق من ان كل شرط ح مخالف للكتاب والسنة بعموم او خصوص ولازم ذلك سقوط عمومات
الشروط من اصلها فاما ان يرمى بالاجمال الموجب لسقوط الاستدلال واما ان يحمل على معنى يرتفع هذا المقال قال المحقق المعاصر في عوائده والمراد من مخالفة
ان يثبت حكم في كتاب او سنة وهو يشترط ضد طلبه او وضعه كما انه قد ثبت ان الزام امرها للزوج بيدها فيشترط خلافه والطلاق بيد الزوج فيشترط
كونه بيدها او يشترط عدم تسلطه على ماله او يشترط ان يكون الخمر حراما واما اشتراط عدم التصرف فليس من هذا الباب لانه لم يثبت منهما التصرف بل جوازه
والمخالف لعدم الجواز لا عدم التصرف فان قلت اشتراطه يوجب عدم جوازه قلت الشرط لا يثبت ذلك بل الزام الشارع بالشرط يقتضيه فان قلت قوله الا
شرطا خالف ليس بمعنى المشروط بل بمعنى الالزام وفي ما نحن فيه كذلك قلت الالزام عدم التصرف لا ينافي جوازه اذ ما لم يكن له ملزم وكل شرط فعل ما يثبت حرمته
وترك ما يثبت وجوبه ليس مخالفا للكتاب والسنة الا انه يتعارض ادلتهما مع ادلة الشرط وفي هذا الكلام بحث من وجوه احدها ان تفسير المخالفة بثبوت حكم
بهما فيشترط ضده ان اريد بذلك ثبوت الحكم بهما على نحو لا يمكن اشتراط خلافه بمعنى علم ان الشرط كما هو لا يغيره ظاهر المثال من الطلاق ونحوه فلا بد
من علم جواز التمسك بعموم الشروط في مقام اذ المفروض صحة الشرط فيما لم يكن كذلك في نفس الامر فما لم يعلم جواز الشرط لا يمكن الاشتراط ومعه فلا ينفع
للعمومات واحتمال ارادة اخراج ما علم مخالفته للكتاب والسنة فالمشكوك فيه يصح اشتراطه وان دل على خلافه ظاهر كتاب او سنة لاحتمال تقييدهما بعدم
اشتراط الخلاف بعيد عن ظاهر الدليل مضافا الى كمال بعد فهم الحكم المنجز من الكتاب والسنة بحيث لا يقبل التقييد باشتراط الخلاف فانه لا يكاد يتحقق لتوقفه
على التصريح فان الاطلاق ونحو ذلك لا يفيد هذا المعنى وان اريد ثبوت الحكم في ظاهر الكتاب والسنة وان كانت قابلة للتقييد فاخراج ما خالف فيه
ذلك الا استثناء مستغرق وثانيها ان اشتراط كون الخمر حلالا والمال حراما ونحو ذلك لا دخل له في الشروط في ضمن العقود فان ذلك مبني على غرض المتعاقدين
وتغير الاحكام لا غرض للمتعاقدين فيه وفهم اشتراط تغير الاحكام من قوله الا ما خالف الكتاب والسنة في غاية البعد وسيجيء لهذا الكلام تتميم بعيد
ذلك وثالثها ان ظاهر كلامه ان المراد من المخالفة هو المخالفة بالمطابقة دون ما يخالفهما بالالتزام ونحو ذلك ولا ريب ان اشتراط عدم التصرف في المال
ايضا مخالف للكتاب والسنة فان مقتضيهما تسلط المالك في ملكه وقوله ان عدم التصرف غير مناف قلت فيه ان عدم تصرفه بطريق اللزوم مناف لذلك و
المقصود بالشرط الزام عدم التصرف لا عدم التصرف لو اختيارا ولا وجه لقوله فان الزام الشرع يقتضيه لان كل حكم ثابت بالشرط انما يقتضيه الزام الشرع
والا فالشرط لا يثبت حكما فلو قال لشرطان لا يطأ الزوجة او لا يتسرى عليها ونحو ذلك لكان الحكم المنافي ايضا الزام الشرع فان ما ثبت من الشرع
هو جواز الوطء والتسري وعدمهما الا بناء في جوازهما مع انهم عدوهما من الشرط المخالف للكتاب والسنة ورابعها ان اخراج شرط ترك الواجب وفعل
المحرم من مخالف الكتاب والسنة بديهي الفساد لان الواجب والمحرم ان كان دليلهما اقتضى الوجوب والحرمة مطلقا بحيث لا يمكن اشتراط خلافه بمعنى عدم تبدل
الحكم به فيصير الشرط مخالفا للكتاب والسنة مثل الطلاق قطعا وان لم يكن كذلك فيتعارض الدليلان كما ذكره لكن الفرض ان دليل الشرط مقيد بعدم
مخالفتهما فكيف يعقل التعارض فبينما وقع التعارض بينهما ظهر بطلان الشرط لانه داخل في مخالف الكتاب نعم لو كان عموم الامر والنهي ايضا مقيدا
بما اذا لم يشترط في البيع خلافه لزم التكافؤ بين المخالفين والفرض انه ليس كذلك فكيف يمكن ان يتوهم تعارض دليل الشرط مع اطلاق الكتاب والسنة
القاضيين بالوجوب والتحريم وعلى فرض الامكان فقد يتعارض فيهما ايضا ما ثبت عدم جواز تبدله بالشرط فلم لا يكون داخلا في مخالف الكتاب فينحصر
والذي يقتضيه النظر ان يقال ان المتبادر من مخالفة الكتاب والسنة مخالفة ما ثبت منهما بالخصوص على نحو يعلم ان الحكم كذلك من دون تعلقه واشتراطه
بشيء اخر وهذه العبارة يستعمل كقوله اطع اباك الا فيما خالف الشرع او قول الرجل لصديقه افعل ما يطيب لك واسمع قولك الا فيما خالف امر الله فان معناه
ان امر الاب او المولى او الصديق مثلا ايضا من الملزمات سواء كان بالزام الشرع او بالتزام المكلف بنفسه يكون المراد ان مع قطع النظر عن امر
الامر ونهيه يلاحظ الشرع فان كان للشارع امر ونهي وجعل في هذه الواقعة فالمتبع ذلك وان كان الشرع رخص في ذلك او سكت ولم يحكم
باحد الطرفين فالمتبع في ذلك امرك فكذا في الشرط فان مقتضى الدليل ان الشرط ايضا من الملزمات لاحد الطرفين اما الفعل او الترك فان كان
هناك للشارع حكم باحد الطرفين الزاما فلا عبرة بالشرط لو خالفه كتعارض اطاعة الخلق والاب مع اطاعة الله وان لم يكن كذلك فالمتبع
الشرط وهذا واضح لا اشكال فيه فنقول انما الاحكام الشرعية وضعية او تكليفية لو اشترط تغيرها عما هي عليها كاشتراط حرمة المال او حل

فان هذه امور لو انتفت لم يكن العقد على طبق الشرع في الاصل هذه الامور لو شرط ما ينافيها فيبطل والوجه في ذلك ان الشرط يتبع في الصحة للعقد
فاذا لم يترتب على العقد ما هو مقوم لماهيته فلا عقد حتى يرتبط به الشرط فلا يكون ح للشرط موقع وكذا لو شرط ما يخرج العقد عن هيئتها
فان الامر ح يدور بين امرين اما كون العقد على الهيئة المشروطة واما بطلان الشرط وصحة العقد وانصرافه الى ما هو المقرر من قبله في الشرع
فعلى الاول لزم البطلان في العقد ابتداء للخروج عن موضوع الادلة الدالة عموما وخصوصا على صحته فيبقى تحت اصالة الفساد الادلة
فيبطل العقد لعدم دليل على صحته بهذه الهيئة فيبطل الشرط ايضا لانه مرتبط بالعقد فيصير وجود الشرط وصحته مبطلا المفسد ما يستلزم صحته بطلانه
فهو باطل وعلى الثاني فيبطل الشرط ولا يجري البحث السابق في العقد وعلى كل حال فالشرط باطل مضافا الى ان ما دل من الادلة على اعتبار الاثار الخاصة
لهذه العقود والهيئات الخاصة لها يقتضي ثبوتها وعدم جواز تخلفها سواء اشترط عدمها ام لا وادلة الشرط قاضية بنفوذها سواء كان في ذلك ام
غيره فيتعارضان بالعموم من وجه والترجيح لدليل العقود اما للكثرة او لاصالة العقد وعلى فرض عدم الترجيح فاصالة الفساد في هذه الشرط كاف
بعد تساقط الدليلين ويمكن ادراج هذا القسم من الشرط بل القسم السابق ايضا في عنوان الشرط المخالف للكتاب والسنة باعتبار ان الشرط المقتضي
لتغير هيئة العقد او لعدم ترتب الاثار اللازمة عليه او الجهالة العوض المشروط فيه العلم شرعا يكون مخالفا لما دل من الادلة على اعتبار ذلك كله من الكتاب
والسنة ولكن المتبادر من مخالفة الكتاب والسنة ما كان الشرط مخالفا لما ثبت منهما بالخصوص لا ما يؤول الى المخالفة بالملازمة وملاحظة الامور المعهودة
والعناوين الكلية نظير موافقة الكتاب ومخالفته المعتبرة في تراجيح الاخبار فظهر واما الامور المترتبة على العقد التي ليس لها مدخلية في قوامه بحيث لو
لم يكن هناك لكان العقد على موضوعه داخلا تحت الادلة كعدم الارث والنفقة في المتعة وخيار المجلس في البيع ونحو ذلك فلا مانع من اشتراط ما ينافيها
عملا بعموم دليل الشرط ولا مانع من ذلك وهو الذي نسميها بمقتضيات الاطلاق وقد مر تفصيل المقتضيات في بحثها ومعرفة الشرط المنافي لها والموافق
انما يعرف بعد الاحاطة بها والتتبع في مظان العقود وما ذكره الفقهاء في كل باب من الشروط الثالث هو الشرط المخالف للكتاب والسنة ويدل على
فساده اجماع الاصحاب حيث استثنوا ذلك عن جواز الشرط حيث تعرضوا له ونصوص الباب حيث اشتملت على ان المسلمين عند شروطهم الا ما خالف
الكتاب والسنة وهي روايات متعددة معمول بها معول عليها فلا بحث في بطلان ما خالف الكتاب والسنة من الشروط الرابع ما كان محرما للحلال ومحللا للحرام
فانه ايضا باطل بالاجماع الاصحاب حيث استثنوا هذا القسم ايضا بهذه العبارة ودل على استثنائه ايضا النص الموثق السابق وفيه الا شرطا حرم حلالا او
احل حراما فهذا في البطلان كالسابق من دون اشكال وانما البحث في بيان المراد من هاتين العبارتين بنظر الى ان المخالفة للكتاب والسنة ان كان المراد به
منافاته لما دل على ذلك من عموم الكتاب والسنة واطلاقاتهما فيلزم على هذا ان يكون كل شرط مخالفا للكتاب والسنة فان من شرط في البيع ان يعطيه
دينارا زائدا على الثمن فقد خالف عموم الكتاب والسنة الدالين على عدم وجوب ذلك وكل من شرط عليه عتق المبيع او بيعه لزيد او شرط خيارا في
البيع ونحو ذلك فقد شرط ما يخالف ما دل من الكتاب والسنة على عدم لزوم العتق والبيع ولزوم العقد فاين الشرط الغير المخالف لهما ولازم ذلك
هو الاستثناء المستغرق الموجب للبطلان وان كان المراد من المخالفة مخالفة الاحكام المنجزة في الكتاب والسنة التي لا يصح منها اشتراط خلافها فيكون
المعنى الا ما خالف ما دل من الكتاب والسنة على حكم غير قابل لاشتراط خلافه ولا ريب ان كل مقام لا ندري ان هذا مما يمكن اشتراطه او لا يمكن لا يجوز
لنا التمسك بعموم المؤمنون عند شروطهم لان عموم الشروط انما هو في مقام لم يكن اطلاق في الكتاب والسنة قاضيا بعدم جواز اشتراط خلافه ونحن لا
نعلم ذلك الا بعد العلم بصحة اشتراط خلافه والفرض انه ايضا يتوقف على شمول هذه العمومات فيلزم الدور وان علم من خارج جواز اشتراط خلافه
او عدم جوازه فلا بحث فيه والزم هذا الكلام سقوط هذه العمومات عن الحجية بالمرة فتدبر مضافا الى ان العبرة في معرفة المنجز من حكم الكتاب والسنة فيما
يجوز فيه اشتراط الخيار غير موجود فان ظاهر ما اقتضاه الكتاب تسلط الناس على اموالهم وبراءة ذمتهم من التكليف ولزوم العقود ونحو ذلك
ومن اين نعلم ان هذا مقيد بما اذا لم يشترط خلافه ومطلق قابل للتقييد او غير قابل وغاية ما في الباب تعارض عمومات ما مع ما دل من الكتاب والسنة
على الحكم بالعموم من وجه وكما يمكن تقديم جانب الكتاب يمكن ترجيح جانب الشروط فان قلت هذا لا يكون منشأ الاشكال فان الادلة الدالة على
الاحكام مطلقات وعمومات الشروط مقيدة بعدم المخالفة للكتاب والسنة فاي مقام وقع التعارض يسقط دليل الشرط لانه من موارد

الى

المخالفة فلا يرتفع الاشكال حتى يتوقف ذلك على ما ذكرناه من الكلام السابق من ان كل شرط ح مخالف للكتاب والسنة بعموم او خصوص ولازم ذلك سقوط عمومات
الشروط من اصلها فاما ان يرتكب الاجمال الموجب لسقوط الاستدلال واما ان يحمل على معنى يرتفع هذا المقال قال المحقق المعاصر في عوائده والمراد من مخالفة
ان يثبت حكم في كتاب او سنة وهو يشترط ضده طلبية او وضعية كما انه قد ثبت ان الزمام مالك لطلاقها فيشترط طلاقه والطلاق بيد الزوج
كونه بيدها او يشترط عدم تسلطه على ماله او يشترط ان يكون الخمر حراما واما اشتراط عدم التصرف فليس من هذا الباب لانه لم يثبت منهما التصرف بل جوازه
والمخالف عدم الجواز لا عدم التصرف فان قلت اشتراطه يوجب عدم جوازه قلت الشرط لا يقتضي ذلك بل الزام الشارع بالشرط يقتضيه فان قلت قوله الا
شرط خالف ليس بمعنى المشروط بل بمعنى الالزام وفيما نحن فيه كذلك قلت الزام عدم التصرف ليس بنافي جوازه ما لم يكن له ملزم وكل شرط فعل ما ثبت حرمته
وترك ما ثبت وجوبه ليس مخالفا للكتاب والسنة الا انه يتعارض ادلتهما مع ادلة الشرط وفي هذا الكلام بحث من وجوه احدها ان تفسير المخالفة بثبوت حكم
بهما فيشترط ضده ان اريد بذلك ثبوت الحكم بهما على نحو لا يمكن اشتراط خلافه يعني علم ان الشرط كما هو لا يغيره ظاهرا مثله من الطلاق ونحو ذلك
يوجب عدم جواز التمسك بعموم الشروط في مقام اذ المفروض صحة الشرط فيما ليس كذلك في نفس الامر فما لم يعلم جواز الشرط لا يمكن الاشتراط ومعه فلا ينفع
للعمومات واحتمال ارادة اخراج ما علم مخالفته للكتاب والسنة فالمشكوك فيه يصح اشتراطه وان دل على خلافه ظاهر كتاب او سنة لاحتمال تقييدهما بعدم
اشتراط الخلاف بعيد عن ظاهر الدليل مضافا الى ما قال بعضهم ان الحكم المنجز من الكتاب والسنة بحيث لا يقبل التقييد باشتراط الخلاف فانه لا يكاد يتحقق لتوقفه
على التصريح فان الاطلاق ونحو ذلك لا يفيد هذا المعنى وان اريد ثبوت الحكم في ظاهر الكتاب والسنة وان كانت قابلة للتقييد فاخراج ما خالف يشمل
ذلك استثناء مستغرق وثانيها ان اشتراط كون الخمر حلالا والماء حراما ونحو ذلك لا دخل له في الشروط في ضمن العقود فان ذلك مبني على غرض المتعاقدين
وتغير الاحكام لا غرض للمتعاقدين فيه فهم اشتراط تغير الاحكام من قوله الا ما خالف الكتاب والسنة في غاية البعد وسيجيء لهذا الكلام تتميم بعد
ذلك وثالثها ان ظاهر كلامه ان المراد من المخالفة هو المخالفة بالمطابقة دون ما يخالفهما باللزوم ونحو ذلك ولا ريب ان اشتراط عدم التصرف في المال
ايضا مخالف للكتاب والسنة فان مقتضيهما تصرف المالك في ملكه وقوله ان عدم التصرف غير مناف قلت فيه ان عدم التصرف بطريق اللزوم مناف لذلك و
المقصود بالشرط الالزام على عدم التصرف لا عدم التصرف ولو اختيارا ولا وجه لقوله فان الزام الشرع يقتضيه لان كل حكم ثابت بالشرط انما يقتضيه لزوم الشرع
والا فالشرط لا يثبت حكما فلو قال لشرط ان لا يطأ الزوجة او لا يتسرى عليها او نحو ذلك كان الحكم المنافي ايضا الزام الشرع فان ما ثبت من الشرع
هو جواز الوطي والتسري وعدمهما لا ينافي جوازهما مع تحتم عدمهما من الشرط المخالف للكتاب والسنة ورابعها ان اخراج شرط ترك الواجب وفعل
المحرم من مخالف الكتاب والسنة يبتني على الفساد لان الواجب والمحرم ان كان دليلهما اقتضى الوجوب والحرمة مطلقا بحيث لا يمكن اشتراط خلافه بمعنى عدم تبدل
الحكم به فيصير الشرط مخالفا للكتاب والسنة مثل الطلاق قطعا وان لم يكن كذلك فيتعارض الدليلان كما ذكره لكن الفرض ان دليل الشرط مقيد بعدم
مخالفتهما فكيف يعقل التعارض بينهما ولو وقع التعارض بينهما فظاهره بطلان الشرط لانه داخل في مخالف الكتاب نعم لو كان عموم الامر والنهي ايضا مقيدا
بما اذا لم يشترط في البيع خلافه لزم التكافؤ بين المتخالفين والفرض انه ليس كذلك فكيف يمكن ان يتعارض دليل الشرط مع اطلاق الكتاب والسنة
القاضيين بالوجوب والتحريم وعلى فرض الامكان فقد يتعارضان فيهما ايضا ما ثبت عدم جواز تبدله بالشرط فلم لا يكون داخلا في مخالف الكتاب فينحصر
والذي يقتضيه النظر ان يقال ان المتبادر من مخالفة الكتاب والسنة مخالفة ما ثبت منهما بالخصوص على نحو يعلم ان الحكم كذلك من دون تعلقه واشتراطه
بشيء آخر وهذه العبارة ليست الا كقوله اطع اباك الا فيما خالف الشرع او قول الرجل لصديقه في الطبيعة واسمع قولك الا فيما خالف امر الله فان معناه
ان امر الاب او المولى او الصديق مثلا ايضا من الملزمات سواء كان بالزام الشرع او بالزام المكلف نفسه فيكون المراد ان مع قطع النظر عن امر
الامر ونهيه يلاحظ الشرع فان كان للشارع امر ونهي وحكم في هذه الواقعة فالمتبع ذلك وان كان الشرع رخص في ذلك او سكت ولم يحكم
باحد الطرفين فالمتبع في ذلك امرك فكذا في الشرط فان مقتضى الدليل ان الشرط ايضا من الملزمات لاحد الطرفين اما الفعل او الترك فان كان
هناك للشارع حكم باحد الطرفين الزاما فلا عبرة بالشرط لو خالفه كتعارض اطاعة الحي والاب مع اطاعة الشرع وان لم يكن كذلك فالمتبع
الشرط وهذا واضح لا اشكال فيه نقول انما الاحكام الشرعية وضعية او تكليفية لو اشترط تغيرها عما هي عليها كاشتراط حرمة المال او حل

شرب وعدم ضمان الغاصب وعدم كون المبيع ملكا ونحو ذلك فلا ريب في بطلانه ولا يحتاج الى ادراجه في مخالفة الكتاب والسنة بل ليس معنا الى التزام مثل ذلك اذ الاحكام ليست في قدرة المكلفين بشرط امر غير مقدور ويا اذ الشرط يجب الوفاء به كالعقد ولا يشمل دليل الشرط مثل ذلك حتى يحتاج الى الاستثناء وهذا مما يشهد به البداهة عن الفن وفضلا عن فقيه واي معنى لقولك بعتك وشرطت ان لا تكون الصلوة واجبة او الجماعة غير موجب للقصاص اذ المقصود من الشروط الوفاء وهذا غير مقدور حتى يوجبه وكون المراد بمخالفة الكتاب ذلك كلام يضحك منه الثكلى وحيث ان الشرط انما هو في الامور المقدورة فيرجع المال الى اشتراط الفعل او الترك لا غير بنفس الحكم فاذا اصل ذلك فنقول شرط الفعل يوجب لزومه وشرط الترك يوجب لزوم الترك فان كان الفعل المشروط حراما كشرب الخمر ونكاح الخامسة فالشرط مخالف للسنة او الكتاب وكذا لو كان الترك المشروط ممنوعا منه كشرط ان لا يصلي او لا يصوم او لا يطأ زوجته الدائمة سنة ونحو ذلك وانا لو كان الفعل والترك مما رخص فيه كطلاق الزوجة وبيع الدار واكل الرمان والقعود يوم الجمعة في الدار والسير الى مكان ونحو ذلك مما اذن فيه الشارع ولا نهي فيجوز اشتراط فعله وتركه من دون اشكال وليس داخلا في مخالف الكتاب والسنة وقولنا ان اشتراط عدم الشرب ونحو ذلك مما خالف السنة انما هو النص الخاص وبالجملة فحاصل المراد ان كل شرط لو قطع النظر عن لزوم الشرط ولوحظ الشرع لم يرد فيه ما يدل على الالزام فيه بفعل او ترك فلا مانع من اشتراطه كما لا مانع من اشتراط ما يوافق الشرع في لزوم الفعل او الترك فيكون كالنذر على فعل الواجب او ترك الحرام فيصح لما حققنا في بحث الاسباب ان علل الشرع معرفات لا مانع من اجتماعها فتدبر وتبصر ومثل اشتراط عدم التصرف في المال ونحو ذلك ليس من جهة المخالفة للكتاب والسنة بل انما هو لمخالفة العقد بمقتضى العقد لو شرط في عقد التمليك عدم التصرف فيما يملك به او المانع امر اخر وان التنبيه عليه في محل اخر

العنوان وظهر هذا الكلام ان قوله احل حراما او حرم حلالا لا يتفرع ان كل شرط ملزم لاحد الطرفين ولا زم ذلك كون كل شرط محرما للحلال او محللا للحرام ولازمه الاستثناء المستغرق فلا بد من بيان هذه العبارة على نحو ينطبق على المدعى ومثل ذلك الخبر الوارد في الصلح ان الصلح جائز بين المسلمين الا ما احل حراما او حرم حلالا وكلاهما من باب واحد وهذا انا وعدناك في بحث موارد العقود في ضبط مورد الصلح والفاضل المدقق النراقي ابدع هنا ايضا نظيرما اشار اليه في ضمن امثلة العقود المخالف للكتاب والسنة من ان فاعل احل وحرم هو الشرط وهذا انما يتم مع اشتراط حرمة حلال او حلية حرام لا مع اشتراط عدم فعل حلال فلو قال بعتك بشرط حرمة التصرف في المبيع او حلية النظر الى وجه زوجتك يكون من هذا الباب يخلاف ما لو قال شرطت عدم التصرف نعم لو اجاز الشرع هذا الشرط فايجابه الوفاء به يحرم الحلال ويغير ان نفس الشرط يحلل ويحرم لا ان ايجاب الشرع ذلك الشرط يحلل ويحرم انه يحتاج الى التقدير في الرواية ومناف لما استشهد به الامام عم في موثقة منصور على عدم حلية الطلاق والتزويج بل يلزم كون الاطلاق لغوا ويخص مورد الخبر في اشتراط الواجبات واجتناب المحرمات فالحكم بوجود ذلك بل بتعليقه بالوصف المشعر بالعلية لغو جدا فان قيل اذا اشترط عدم الفعل فيجعله حراما عليه قلنا ليس المراد مجرد طلب الترك بل جعله حراما واقعيا بحيث يكون المشروط حرمة الفعل في نفس الامر شرعا فان قيل الشرط مع قطع النظر عن ايجاب الشرع الوفاء به يوجب تحليلا ولا تحريما قلنا ان اريد حصولهما واقعا فكذلك وان اريد بحكم الشرط فليس كذلك بل حكم الشرط ذلك فالشرط كالنذر في التعلق بالمباح والمحظور وهذا مجمل ما افاده وانت خبير بان دلالة الشروط كما اشرنا اليه لا يدل على الشرط الغير المقدور ومن المعلوم ان تغير الاحكام في قدرة المتشارطين ولا معنى لقوله بعتك بشرط ان يكون الخمر حلالا فاذ ذلك شيئا لا محمل لحوله يحتاج الى الاستثناء وبالجملة بطلان مثل هذا الشرط مما لا غبار فيه ولكن ليس معنى قولنا ما احل حراما او حرم حلالا ذلك لانه خلاف المتبادر قطعا ودعوى ان ما عدا ذلك يوجب التقدير ممنوع فانه لو شرط ترك فعل واجب او فعل شيء محرم فلا دليل الشرط اوجب تحليل الحرام بل هو محلل حراما ومن العجائب انه ذكر في شرط ترك الواجب او المباح او شرط فعل الحرام ان الشرط لا يكون محللا ومحرما بل ايجاب الشرع الوفاء يوجب ذلك فلا يسند ذلك الى الشرط وقال في اخر العبارة فيما فرضه من شرط كون الخمر حلالا بعدما اورد على نفسه ان الشرط لا يوجب حلية يوجبه الشرع انك ان اردت ذلك واقعا فكذلك وان اردت بحكم الشرط فليس كذلك فنقول ان شرط شرب الخمر كذلك فانك ان اردت ان يكون ذلك حلالا واقعا فلا يقتضيه الشرط ذلك وان اردت ان حكم الشرط ذلك فهو كذلك لان الشرط معناه الالزام بالشرط وهو تحليل

الحرام

للحرام عليه مع عدم رضا الشرع فالفرق بين المقامين وان كان يتخيل فيما جرى النظر لكنه في الحقيقة لا يعقل فما مضى فالى ان المتبادر من هذه العبارة ما ذكره من مثال شرب الخمر لا كون الخمر حلالا بل نقول ان معنى العبارة ان يكون الشرط والالزام محللا للحرام الواقعي لا ان يبدل الحكم بالحرمة على الحكم بالحلية وبعبارة اخرى ان الظاهر من ذلك ان تحليل الحرام عبارة عن تحليله مع بقائه على حرمته واقعا وظاهرا وتحريم الحلال عبارة عن تحريمه مع كونه حلالا كذلك وليس معنا الا الالزام بالفعل في الاول وبالترك في الثاني واما تغيير الحكم بان يجعل الحرام حلالا في اصل الواقع وبالعكس فلا يسمى تحليل الحرام بل هو تبديل حكم الحرمة بالحل وهذا المعنى الذي ذكرناه واضح عند العرف وبالجملة كون المراد من هذه العبارة ما ذكره مما يقطع بخلافه بالنظر الى العرف وقيل ان هذه العبارة مجملة ولازم هذا الكلام ان عمومات الشروط ايضا ساقطة عن الحجية لانها مخصصة بالمجمل على هذا الفرض فلا بد في اثبات صحة كل شرط الى دليل خاص من النص والاجماع وقيل ان المراد بالحلال والحرام هنا ما كان كذلك باصل الشرع لا بتوسط العقد بمعنى ان حلية الشيء قد يكون بعد حصول العقد كحلية التصرف والانتفاع ونحو ذلك في المبيع ونحوه وكذلك الحرمة كعدم جواز فسخ العقد وعدم جواز استرجاع العوض ونحو ذلك وقد يكون الحل والحرمة في شيء ثابتا على وجه لا دخل له بالعقد كحلية الماء وحرمة الخمر ونظائر ذلك فان كان من قبيل الاول فجاز تحريم المحلل وتحليل الحرام فيه وان كان من قبيل الثاني فليس لك فيه مجال ولعل نظره الى ان الحل والحرمة الحاصلين بالعقد بعد لم يحصل فلو وقع العقد خاليا عن الشرط اوجب هذا الحل والحرمة واما لو وقع مقيدا بالشرط فليس فيه تحليل لحرام وتحريم لحلال لان الحكم يقع من اول الامر على الحل او الحرمة ولا يكون هناك شيء محرم يحل بالشرط بل يصير هو حلالا ابتداء نعم لو لم يكن هناك شرط والعقد وقع على الطلاق فقد كان حراما وهو لا ينفع في ذلك وكذا في تحريم المحلل فان من شرط في الاجارة مثلا ان لا يسكنها غيره لم يحرم حلالا لان حلية اسكان الغير انما هو فرع وجود الاجارة مطلقة غير مقيدة بالشرط والفرض انه وقع مقيدا من الاصل فوقع الاسكان غير جائز وفيه ان ذلك يجري بالشرط فقد يحلل ما لا ربط له بالعقد فان الحلال حلال لا ربط له بالعقد وكذا الحرام فاشتراط ترك الاول وفعل الثاني موجب للتحليل والتحريم المبطلين للشرط فتامل وهذا الكلام لا غبار عليه من هذه الجهة وليس هذا المعنى تقييد الدليل كما زعمه النراقي بل هذا تقييد اذ ليس هذا الا عبارة عن تحقيق كون الشيء حلالا وحراما وهو في الشرط المرتبط بالعقد لا يتحقق الا به فاشتراط خلافه ليس اشتراط الخلاف فما هو ثابت من الحكم بل انما وقع لثبوتها بمقتضاه الاطلاق واورد عليه ايضا بان ذلك يوجب التفرقة بين اشتراط سكنى الدار المبيعة للبائع وبين اشتراط سكنى دار غيرها للمشتري لعدم ينبغي جواز الاول لانه احل حراما بالعقد دون الثاني لانه حل ما هو حرام باصل الشرع ويمكن القول بان تحريم الثاني انما هو بدون الاذن اما معه فلا والشرط محصل للاذن فلا يكون محللا للحرام بل من قبيل ما هو حلال مع الاذن بتوسط الشرط وسيأتي لذلك مزيد توضيح في مقام التحقيق المدعى وقيل ان المراد ما احل حراما او حرم حلالا كان تاسيسا للقاعدة كلية كما ان الحل والحرمة في الشرع متعلقان بالماهية فالشرط المحرم للحلال او حرمة اكلا خبر مثلا ونحوه وشرط جعل اختيار الطلاق والجماع بيد الزوجة وقد قال تعالى الرجال قوامون على النساء وعلى قياس ذلك الشرط المحلل للحرام وفيما لو اشترطت ان لا يتزوج عليها فلا نه او لا يتسرى بغلامه اشكال ولعل نظره الى انه ليس تاسيسا كليا وانما هو خراج فرد عن تحت القاعدة الكلية فلا يشمل الرواية مثل ذلك وهذا القول ايضا راجع الى ما ذكره الفاضل المعاصر النراقي في ضبطه بعد التامل في اطراف كلامهما ولا ريب ان دعوى ظهور ذلك من العبارة ساقطة وحلالا وحراما وقع في الرواية على طريق التنكير وهو يشمل الكلي والجزئي ايضا وتخصيصه باحدهما لا وجه له والعمدة في المقام تحقيق المرام على نحو ينطبق على المدعى ويكون مستفادا من الرواية لا يحتاج الى التخريج البعيد والاحتمال ان بعد فضول لا ريب ان تحليل الحرام وتحريم الحلال ليس المتبادر منه تغيير الاحكام الالهية كما زعمه المعاصر النراقي وجعله الظاهر من اللفظ كما بينا بل المراد منه المنع عما هو حلال شرعا والالزام بما هو محرم شرعا ولا شبهة ان ما كان حرمة وحليته منوطا بحصول العقد بعد لم يتحقق فاشتراط المنع عما لو كان العقد مطلقا لاقتضى جوازه او الرخصة فيما لو كان العقد مطلقا لاقتضى المنع عنه ليس من هذا الباب كما بيناه في كلام القائل السابق وهو من هذه الجهة تام ليس عليه غبار فتدبر واما ما هو محلل ومحرم باصل الشرع فنقول اذا اشترط المنع من الاول والالزام بالثاني فهو يكون الرخصة في فعل المحلل

معلوما مجئت الى بقبل المنع بامر اخر كالصلوة الواجبة ونحو ذلك وكذا المنع عن فعل المحرم كشرب الخمر وهذا القسم لا بحث في دخوله تحت الرواية
وعدم جواز امثال هذا الشرط ومنه يكون الرخصة والمنع مطلقين لا نعلم انهما هل قابلان للتقييد بامر ملزم ام لا فح يتعارض ما دل من الشرط
على الالزام ومنعه وما دل من الشرع على تحريمه او نحو امثال اذا قال بعتك وشرطت عليك ان تعتق عبدك فنقول عدم العتق كان حلالا له بالاصل
الشرع والشرط قد حرم عليه او قال بعتك وشرطت ان يكون سكنى دارك لي سنة فقد حل لنفسه ما كان حراما عليه ونظائر ذلك ايضا مما يحرم ويحلل
من احد الجانبين فعله وتركه ما لم يكن كذلك على هذا القياس وهذا الذي اوقع الاشكال وحله ان عدم العتق كان حلالا مطلقا او لشرط علم
وجود ملزم للعتق فان كان من الاول فلا بحث لنا فيه وقد ذكرنا انه بعد معلوميته ذلك فلا بحث في بطلان الشرط وان كان من الثاني فنعلم
ان وجود ملزم للعتق ممكن شرعا وعدم العتق ليس حلالا مطلقا بل في بعض الصور فنقول لا ريب ان مع قطع النظر عن الاستثناء يقتضي دليل الشرط ملزوم
العتق جاء ما عدم جواز اشتراط ما يحرم الحلال فنقول لا نسلم كون عدم العتق بعد الاشتراط حلالا اذ حينئذ يكون الشرط محرما له وبعبارة اخرى
احتمال كون الشرط ملزما وعدمه يوجب الشك في ان الترك للعتق حلال ام لا لان ذلك من تغاير الموضوع ومتى ما لم يعلم ثبوت الحل والحرمة على الموضوع
بقول مطلق لا يكون مخالفا لما يحرم الحلال او عكسه فالمسلم انما هو حليته عدم العتق ما لم يكن هناك ملزم فاذا جاء دليل الشرط وكان ملزما فقد خرج
الحلال عن موضوعه الذي كان فيه حلالا وتبدل الى موضوع اخر فلم يكن الحلال حراما بهذا الشرط ابدا وكذا نقول ان حرمة سكنى الدار التي لا تملكها ليس
على اطلاقه بل حيث لا يكون هناك امر محلل من اذن او نحوه واخذ الشرط ذلك مع قبول الاخر يخرج ذلك عن كون سكنى دار الغير بدون اذنه ويكون
مبدلا للموضوع المحرم الى موضوع محلل بالاصل وبلزمه لا انه محلل للحرام فان الحرام والحلال لا يتبدلان بذلك وبالجملة عمدة الاشكال ان (الشرع)
كل شرط محلل لما هو حرام بذاته ومحرم لما هو حلال لذاته فكيف يمكن استثناء القسمين والحل ان المراد منهما كون الشرط محللا لما هو حرام بمعنى
اقتضاء الرخصة فيما منعه الشارع ومحرما للحلال بمعنى اقتضائه المنع عما رخص فيه الشرع وهذا لا يكون الا مع بقاء موضوع الحكمين بحاله كالحلال
المطلق الذي لا يمكن تحريمه بوجه والحرام كذلك واما الامور التي لها حلية وحرمة قابلة للزوال بتغير وصف وحالة او نحو ذلك فلو جاء شيء حلل الحرام
او حرم الحلال بمعنى تغييره له من حالته السابقة الى حالة اخرى مغايرة لها في الحكم فان ذلك لا يعد تحليلا للحرام بل هو تحليل للحلال كانقلاب
سائر الامور وغاياتها الخارجية اذ لا شبهة ان مال الغير ينقلب من الحرمة الى الحل باذن المالك كانقلاب الخمر خلا فتنبه فيتحصل الحاصل ان الشرط الممنوع
منه ما كان مرخصا للحرام لا يمكن تقليبه حلالا بهذا الشرط ونحوه وما كان مانعا عن حلال لا يمكن المنع عنه بملزم من الملزمات وهذه العبارة
لو اطلقت في العرف لكان معناها ذلك فان الرجل اذا قال لصديقه اطيعك في كل امر ما لم تحلل علي حراما او لم تحرم علي حلالا لا يستفاد منه
الا ما كان حلالا وحراما لا يمكن التخلف والتجاوز عنه ولو امره الصديق باكل خبز خاص او نهاه عن شرب ماء بالخصوص لم يكن منافيا للكلام ذلك
اصلا واما مثل عدم جواز اشتراط عدم التسري او عدم التزويج عليها فليس بطلانه بمجرد ما دل على عدم جواز تحريم الحلال اذ لنا ان نقول لا نسلم حليته
التسري والتزويج بقول مطلق بل ما لم يكن هناك ملزم بالترك ولكن الدليل دل على عدم جواز امثال ذلك وعدم تشريع الزام مثل ذلك والحاصل ان
موارد النصوص يشاهد على ان المراد بالتحريم والتحليل عما عرض ورود الحكم بعد الشرط على ما كان يرد عليه مخالفة قبل الشرط من دون ما لزوم تغير موضوع
وتبدله ممكن شرعا وان كان كل شرط مغيرا للموضوع في الجملة في كل مقام لكن عرضي كون ذلك تغييرا قابلا لتغيير الحكم كما اوضحنا تنبيه
للشروط مباحث متعلقة بها كاصل العقد والكلام فيها طويل الذيل ولكن لا بأس ان نشير اليها اجمالا ليتنبه بذلك الفطن المتدرب ولتفصيل
الكلام محل اخر احدها ان الشرط لا بد ان يكون من الامور المقدورة كما اشترطناه سابقا لعدم امكان الوفاء بغير المقدور ومع ان الشرط
يجب الوفاء به فاشتراط الامر الواقع في الماضي ونحو ذلك غير جائز وثانيها ان الشرط ليس تعليقا للعقد ولا للالتزام ولا للموضوع وانما هو الزام امر
مرتبط بالعقد كما ذكرناه فلا يفترق الحال بين ذكره بلفظ الشرط او بادواته مع قصد عدم التعليق لكن الاصحاب منهم عدم الجواز بالادوات وعدم الاعتداد
كونه بلفظ الشرط ولعل ذلك مصير الاداة في التعليق مع انه غير مقصود ومطابقة الدال للمدلول معتبرة في العقود والشرط يرجع الى كيفيته
في العقد وثالثها ان الشرط يمكن ان يكون من باب الالزامات الشرعية كالنذر ونحوه فيصح اشتراط كل ما يمكن الزامه حتى الواجبات بناء على جواز تعلق

النذر

النذر بها وتظهر الثمرة في الترك فانه موجب للعقاب وموجب لتزلزل العقد كما ان في النذر موجب للكفارة وكل المباحات التي لا نفع للمشترط فيها كالبيع
بشرط ان ينام او ياكل ونحو ذلك مما لا فائدة فيه لمن شرط وكل التروك كالبيع بشرط ان لا يضرب زيدا او لا يعطي عمروا وبالجملة يصح اشتراط كل
مقدور عينا كان او فعلا مباحا او راجحا وجوبا او ندبا فيه نفع للمشارط ام لا قابلا للتمليك ام لا قابلا للمعاوضة ام لا
ويمكن ان يكون الشرط من باب التمليك كالعقود وله قسط من الثمن فيشترط كونه مقدورا ومملوكا قابلا للتمليك ان كان في عقد تمليك قابلا للمعاوضة
ان كان في عقد معاوضة ومنه يلزم كونه وجوديا فيه نفع للمشارط اذ لا يملك عدم الامتناع ولا يملك وتروك الشخص غير قابل للمعاوضة بل ليست
مملوكة وان قلنا انها مقدورة للمكلف باعتبار قدرته على رفع استمراره ظاهر بعض الاصحاب انه من باب الالزام والذي يعطيه كلمة الاصحاب في الابواب
كالتمليك في حجية شيخنا الاجل موسى بن جعفر الغروي عند قرائتنا عليه في حيا الاشتراط على ما في بالي فليتدبر ورابعها ان بعد البناء على انه
من باب التمليك يصير الشرط في كل عقد تابعا له في شرائط الصحة ويكون حكمه حكم العوضين في المقدورية والمعلومية ونحو ذلك وخامسها
ان حكم الشرط كالصلح فيما ذكرنا في ضبط موارد العقود من ان كل شيء يجوز الصلح عليه واشتراطه او نقول ان الشرط والصلح ملزم لما امكن اثباته
واسقاطه بدونهما وقد تقدم ذلك فراجع وسادسها انه قد ذكرنا ان من جملة الشروط الباطلة هو الشرط المنافي لمقتضى العقد على نحو بيناه
وقد ذكر بعضهم ان اشتراط عدم تصرف المشتري وما في حكمه في العقود المملكة مناف لمقتضى العقد اذ الملكية قاضية بالتسلط والشرط مانع
عنه وكذا اشتراط عدم تصرف خاص من التصرفات كاشتراط ان لا يبيع او لا يهب او لا يعطي زيدا او لا يؤجره ونحو ذلك فان اشتراط عدم تصرف خاص
كالمنع من مطلق التصرف في المنافاة لمقتضى العقد بخلاف اشتراط الاتيان باحد التصرفات الخاصة فانه غير مناف بل مؤكد للسلطنة فكما ان قوله
بعتك بشرط ان يتصرف فيه اي نحو شئت مؤكد لما هو مقتضى العقد والتمليك فكذا لو قال بعتك بشرط ان تعتق او تهب بشرط ان تؤجره (مؤكد)
لزيد ونحو ذلك فانه ايضا مؤكد لسلطنة المشتري ونحوه وان كان مستلزما للمنع عن سائر التصرفات ما عدا التصرف المشروط وقد قوى هذا الكلام شيخنا
موسى بن جعفر الغروي عند قرائتنا عليه وكذا غيره من مشايخنا المعاصرين وفي ذلك الاشكال واضح وهو انه لا ريب ان منافاة مقتضى العقد
ليس من الالفاظ حتى يختلف باختلاف التعبيرات بل هو امر في نفسه معنوي والمراد به كون الشرط بحيث يلزم منه خلاف ما يقتضيه العقد فكما ان اشتراط
عدم البيع مناف لمقتضى العقد ومانع من التسلط اللازم للملك فكذا اشتراط العتق فانه مانع من سائر التصرفات ما عدا العتق فالشرط مناف للملك
الموجب للتسلط كيف شاء بل هذا اولى بالمنافاة لنفيه كثيرا من التصرفات الاول مما ينافي مقتضى العقد نفي التصرف الخاص عن الوجه فاما ان نفي التصرف
الخاص غير مناف سواء كان بالمطابقة او بالالتزام بخلاف نفي التصرف مطلقا او نفي الخاص كالعام سواء كان بالمطابقة او بالالتزام (لا وجه)
وبالجملة الفرق بينهما بركون اليه بل يمكن ان يقال ان اشتراط عدم البيع مناف بعينه لسائر التصرفات كما ان اشتراط البيع مناف بعينه والذي
يمكن ان يقال في توضيح الفرق ان منافاة مقتضى العقد مبطل حيث كان نفس الشرط كذلك كاشتراط عدم البيع فان مقتضى العقد التسلط على البيع والشرط
ينفيه والتابع لا يعارض المتبوع بخلاف ما لو لم يكن الشرط بنفسه كذلك فان اشتراط البيع مثلا الزام له على المشتري ومدلول الشرط لو خلي وطبعه مؤكد
للسلطنة اذ بدونه فالبيع جائز ومعه متحتم وهذا بنفسه غير مناف للملك وكون لازم ذلك عدم جواز غيره من التصرفات غير قادح لانه بمنزلة ما اذا اختار
المشتري بنفسه البيع فانه مانع عن غيره اذ لا يجتمع معه سائر التصرفات الاخر وبعبارة اخرى الزام بالبيع واشتراطه لا يقتضي المنع عن سائر التصرفات
وانما المانع عدم امكان الاجتماع بنفسه لانه لو فرض ان من التصرفات ما يمكن اجتماعه مع البيع لم يكن ذلك مانعا منه كما لو باعه وشرط ان يؤجره
فانه غير مانع عن بيعه ووقفه ونحو ذلك فنفس الشرط ليس مانعا عن التصرفات انما هو مقتض لاتيان تصرف خاص وهو مؤكد للسلطنة وتعذر
سائر التصرفات لعدم امكان اجتماعها مع التصرف المشروط لا يقتضي كون الشرط مانعا منه فالمتبع في المنافاة وعدمها انما هو مفهوم الشرط لا الامور
المترتبة عليه في الخارج وبعبارة اخرى المعتبر في المنافاة مدلول الشرط ولو التزاما لا لوازمه المتحققة في الخارج والوصول الى حقيقة هذا الفرق
يحتاج الى عوز تام عنا ومن المبطلات للعقود ابتداء واستدامة **عنوان** من جملة المبطلات الغرر وقد تمسك بذلك الفقهاء في بطلان
جملة من العقود وقد تمسك به المحقق الثاني في بيع الصفصر المجهول المقدار والظاهر منه ان الصاع والقفيز منه ليس فيه غرر وتمسك

بين المحققين في بيع ما يراد طعمه اذا لم يختبر ويجبر وحكى ذلك عن ابن البراج وابي الصلاح وسلار ايضا والشهيد الثاني استدل به في بيع البعير
الشارد والفرس الغائر وا عليه العلامة الصدوق في بطلان بيع الملامسة والمنابذة وزعم تخصيص وابن ادريس في بيع الحليب في الضرع وعن خط
الشيخ المسالك في بيع احد العبدين من غير تعيين عن تذكرة العلامة في باب القدرة على التسليم والعلم بالعوضين وبالجملة يدل على هذه القاعدة بطلان كثير
من العقود كما لا يخفى على المتتبع ومما مثلنا به يتنبه الفقيه على نظايره ويتضح من هذه القاعدة اشتراط العلم بوجود العوضين وبالوثوق به ولذا
اشترطوا في السلم ان يكون المبيع عام الوجود في راس الاجل حتى يوثق بوجوده واشترطوا كون العوض مما لا يشرف على التلف والهلاك
لعدم الاعتماد على وجوده ونظاير ذلك وكذا اشتراط القدرة على التسليم والتسلم في وجه قوي يعني لزوم كون العوضين مما يمكن عادة حصوله
للجانب الطالب سواء كان بتسليم المالك الى ... او بتسلمه بنفسه وان ورد على هذا الشرط روايات كما دل على جواز ... بيع ما في
عنده لكن لا حاجة اليها بعد تمامية القاعدة وكذا اشتراط العلم بالعوضين قدرا وجنسا ووصفا كما ذكره وبعبارة اخرى العلم بما يختلف به
الرغبات وتتفاوت القيم فان هذه الشروط الثلثة العامة البلوى الكثيرة الدوران ماخوذة من قاعدة ابطال الغرر وفروع ذلك مما لا يخفى على
المتتبع لا حاجة على ان نشير اليها وانما نشير الى مباحث ما فعله في هذا المقام احدها ان كون الغرر مبطلا للعقود ماخذه من باب البيع وبيانه انه قد قام الاجماع
على ان بيع الغرر فاسد ونقل هذا الاجماع حد الاستفاضة ونقل عن الشهيد في شرح الارشاد ان بطلان بيع الغرر مضمون و... قد دل على
ذلك الخبر المروي عن النبي ص في قواعد الشهيد ومجمع الطريحي وحكي ذلك ايضا في الانتصار والسرائر والتذكرة والايضاح والتحرير والنهاية الاثيرية و
مختصر الحاجبي وغير ذلك ايضا وبالجملة شهرة الخبر في السنة الفقهاء تغني عن تتبع سنده وهو قوله ع نهى النبي عن بيع الغرر فبطلان بيع الغرر
مما لا كلام فيه واما ساير العقود فالتمسك في بطلانها بالغرر على احد امرين احدهما ان الغرر في هذه الرواية تشعر بان ذلك هو العلة في البطلان ولا
خصوصية للبيع في ذلك وبعبارة اخرى نعلم من الرواية ان منع النبي ص عن بيع الغرر انما هو للغرر لا لانه بيع غرر فاذا كان العلة الغرر فاللازم كون كل
ما اشتمل عليه من العقود مثل البيع الا فيما دل الدليل على جوازه كما في الصلح على المجهول ونحوه وفهم العلية من هذه الرواية غير بعيد ويؤيده استدلال
الفقهاء في ساير العقود اللازمة بل في بعض العقود الجايزة ايضا بذلك وفي البطلان مع عدم ورود دليل خاص به وليس الا لفهمهم العلية من هذه
الرواية والشبهة في هذه العلية المستفادة من الرواية او عدم حجيتها ضعيفة وثانيهما ما روي عن العلامة في المختلف انه ذكر الرواية بقوله نهى النبي
عن الغرر ولم يذكر لفظ البيع فيكون المنع عن الغرر عاما فيعم ساير العقود وان كان يحتمل السقط او المسامحة في النقل وكون الرواية واحدة
لكن الاصل خلاف ذلك وبهذا المقدار يمكن التمسك به في ساير العقود مع الجبر بفتوى الاصحاب كما ذكرناه مضافا الى انه يمكن ان يقال ان المدار في صحة
العقود كما ذكرناه في اصالة الصحة ليس الا شمول العمومات لها ويمكن القول بان العمومات والاطلاقات كلها منصبة على ما هو المتعارف بين الناس
ولا ريب ان الغرر مما لا يقدم عليه العقلاء وليس من المعاملات المتعارفة فلا ينصرف اليه الادلة فيكون باقيا تحت اصالة الفساد الاولي ولا يكون له دليل
مصحح حتى يحتاج في الاخراج الى ما يسلم في علة الغرر بالنص والاجماع مضافا الى ان الظاهر من طريقة الشرع ان بناءه على قطع التشاجر والتجاذب بين
الناس ولا ريب ان الغرر مما يوجب التشاجر وطريقة الحكمة قاضية لسد هذا الباب حسما لمادة النزاع ونظاير ذلك كثيرة وسيرة المسلمين في الاعصار
والامصار على التجنب عما فيه الخطر والغرر كاشفة عن ذلك بل هي دليل براسه حجة بانفراده فالذي يتلخص من ذلك ان الغرر يفسد المعاملات كلها
ما لم يكن هناك دليل مصحح خاص وهذا النوع خارج عن عمومات الصحة بطريق التخصيص ... ثانيها انه قد حكي عن الازهري ان بيع الغرر
ما كانوا على غير عهدة ولا ثقة وفي القاموس غره غرا وغرورا وغرة بالكسر فهو مغرور وغرير خدعه واطمعه بالباطل فاغتر والاسم الغرر
وحكى عن ابن السكيت ان غره يغره بمعنى خدعه وعن النهاية الاثيرية بيع الغرر ما كان له ظاهر يغر المشتري وباطن مجهول وعن الصحاح رجل غر
وغرير اي غير مجرب والغرة الغفلة والغار الغافل واغتر بالشيء اي خدع به والغرر الخطر والمحصل من هذه العبارات ان ما فيه الخطر داخل في معنى
الغرر والخطر عبارة عن احتمال الضرر المجتنب عنه عند العقلاء لا الاحتمال الضعيف الذي لا يبالي عنه الناس وهذا الاحتمال انما ينشا
من عدم الاعتماد والاطمينان بوجود المال ونحوه وملبسا من عدم الوثوق بامكان التسليم والتسلم والاقباض وان كان معلوم الوجود

والقبض

د

واما ينشا من عدم الاعتماد بقابليته للمعاوضة بهذا العوض لجهالة قدره او جنسه او وصفه ونحو ذلك وبعبارة اخرى الخطر عبارة عن عدم
وثوق المتعاقدين او احدهما بان يحصل له ما هو قابل لهذه المعاوضة ام لا او الشيء القابل هل يحصل ام لا ولا مانع من الاجماع اذ قد يكون الجهة
الثلثة وجوه في امكان قبضه ثم في اهليته لهذا العوض المبذول في نظر العقلاء بحيث يقدم عليه ومما ذكرنا ظهر ان الغرر يتحقق بعدم وجود العوض
وامكان قبضه ومعلومية مقداره وان كان قليلا ما لم يؤد الى السفه بالمعنى السابق والخطر بمعنى الاحتمال لكن احتمال هنا فان الباذل مع علمه
بنقصان المقابل بازاء العوض لا غرر في ذلك نعم يجيء الاشكال من جهة ان الغرر منوط كان احتمال الضرر المجتنب عنه والشارع نهى عن ذلك لانه
يحتمل الضرر ولازم ذلك كون المعاطاة التي وقع فيها بالضرر مع علم المتعاقدين ايضا فاسدا منهيا عنه مع انكم لا تقولون به فاما ان المعاطاة
الغررية لو اقدم عليها المتعاقدان كيف كان كالرضى بالمجهول اي شيء او رضي بما لا يقدر على تسليمه او بما لا يوثق بوجوده واما ان المعاملة القطعية
فيها بتفاوت العوضين والضرر فيه مع علم المتعاقدين به ايضا فاسدة كما في الغررية مع ان البناء على بطلان الاولى دون الثاني ووجه الدفع ان
يقال ان مع العلم بوجود الضرر والتفاوت اذا اقدم عليه المتعاقدان فقد اقدم على ضرر نفسه واسقط احترام ماله فيكون الزايد بمنزلة الهبة ولا
ولا مانع منه ويشمله عموم ادلة البيع الا ان يؤدي الى السفه كما قررناه فيبطل واما في صورة الجهالة او عدم الوثوق بالوجود او القبض فليس كذلك لانه لم
يقدم على فرض عدم الوجود وعدم القبض بل قد اقدم على انه يقبضه لكنه غير واثق بحصوله وهو بيع الخطر ولو فرض اقدام شخص على ذلك بان يقول
اني ابذل الثمن بازاء هذا المال سواء كان ابدا او ناقصا ممكن القبض ام لا فهو فرد نادر لا يلتفت ومدار الحكم الشرعي بل النظر في الضوابط الشرعية انما
هو على الاغلب ولا ريب ان الناس لو اقدموا على بيع مجهول او ما لا يوثق بقبضه ايضا قاصدا للحصول فحكم الشارع بان قصد مثل هذا الشيء غير ممضى
بخلاف ما لو كان معلوم الزيادة والنقيصة فانه ليس فيه احتمال الاقدام على ما لا ضرر فيه بل معلوم ان المال الذي بازائه ما يقابله ويساويه وبالجملة
فرق بين كون الافراد الغالبة مما لا يقدم فيه الا على الحصول وعدم الضرر وبين ما لا يقدم فيه الا على الغبن فان الناس مسلطون على اموالهم
فان بنى على هبة ماله او المعاوضة بما هو معلوم النقصان الفاحش فلا بحث لانه مقدم على بذل ماله على كل حال بخلاف صورة الغرر فان الاقدام فيه
غالبا على الحصول وان كان غير موثوق به فقد يرد ومن هنا ان الغرر شيء ما يتحقق لزم منه البطلان ولا ينفع في ذلك اقدام المتعاقدين لنبذا
بحكم الشرع المجعول لسد الباب وقطع التجاذب والتنازع الحاصلين من دعوى المشتري مثلا الاقدام على انه يحصل ودعوى البائع انك اقدمت
عليه كيف كان ومطالبة المشتري الاقباض ودعوى البائع اقدامه على ما لا يمكن منه ذلك فيسقط ونظير ذلك ولا يبعد في عدم تجويز الشارع ذلك
وان رضي المتعاقدان اذ هو غير عادم النظير فان الاسراف ممنوع منه وان رضي المالك مضافا الى ان الفرق بين الباب وبين مثل الهبة ونحوه
واضح مما ذكرناه فلا اشكال وثالثها ان الشهيد رحمه الله قال في قواعد ان الغرر عبارة عن جهل الحصول واما المجهول فمعلوم الحصول مجهول الصفة
وبينهما عموم من وجه وظاهر كلامه ان ما لا يوثق بحصوله وجهه يصير من باب الغرر واما ما علم وجوده في الجملة بمعنى كونه موجودا خارجيا
في الواقع غير معين عند المتعاقدين او احدهما او كليا موصوفا بما لا يرتفع به الغرر بل يبقى محتملة افراد متفاوتة في القيمة والرغبة تفاوتا معتدا
به فان كلا منهما معلوم الحصول لكنه مجهول الصفة فليس هذا من باب الغرر بل هو مجهول منصرف الى باب بيع المجهول مندرج تحت عنوان اخر يثبت بطلانه
باشتراط العلم بالمبيع عليه في عقود المغابنة ويبقى تحت دليل الغرر ما لا يوثق بوجوده وحصوله ولكنه ايضا يتنافى ان احدهما ما لا يوثق بوجوده في الخارج
كالمبالغة في وصف المبيع في السلم ونحوه بما يؤدي الى عزة الوجود بحيث لا يوثق بوجوده في الخارج وثانيهما ما يعلم وجوده ووصفه لكن لا يوثق بامكان
قبضه عادة كالطير في الهواء والعبد الآبق والسمك في الماء كما مثلوا به في باب القدرة على التسليم فان كان مراد الشهيد رحمه من قوله ما جهل
حصوله المجهول باصل الوجود فيشمل القسم الاول دون الثاني لانه معلوم الوجود كالقسم الثالث الذي عبر عنه بالمجهول فيكون الغرر منحصرا في احد الاقسام
الثلثة وان كان مراده جهالة الحصول في يد المشتري ونحوه فيعم الامرين لان احتمال الحصول في ابتداء من كون ذلك بسبب الجهل باصل الوجود او بسبب العلم
بالوجود والجهل بامكان القبض فيصير الخارج عن الغرر هو المجهول بحسب الاوصاف فقط وعلى ظاهر كلامه عدم عموم الغرر للصور كلها وليس كذلك بل
الظاهر من العرف واللغة ان الغرر يعم الجميع وكلما فيه جهالة ففيه غرر وخطر على الظاهر ولا وجه لدعوى العموم من وجه نعم على ما ذكره من الوجه بعيد

بين المجهول المعلوم الحصول خارجا عن الغرر والمعلوم المجهول الحصول خارجا عن المجهول والمجهول المجهول الحصول مورد اجتماع الامرين وقد سبقنا
الى هذا الاعتراض في الجملة بعض المدققين لكن الاشكال في ان الشهيد ذكر بعد ذلك ان الغرر قد يكون بما له دخل ظاهر في العوضين وهو ممتنع اجماعا
وقد يكون بما يتسامح كاس الجدار واشتراط الحمل وهو معفو اجماعا وقد يكون بينهما وهو محل الخلاف كالجزاف في مال الاجارة والمضاربة وظاهر
كلامه ان هذه الثلثة من افراد الغرر مع ان الجزاف في مال الاجارة وفي مال المضاربة عبارة عن عدم العلم بالمقدار وهو عبارة عن الجهل وقد ذكر ان
الغرر عبارة عن الجهل بالحصول لا الجهل بالصفة فكيف عد من افراد الغرر ما هو من المجهول فبين كلامه تدافع واضح لو كان المراد ما ذكرناه وبعد
التامل ظهر ان مراد الشهيد من عد المجهول خارجا عن الغرر ليس بالمعنى الذي ذكرناه بل الظاهر انه اراد باعتبار الحيثيات بمعنى ان الغرر لما كان
عبارة عن الخطر فيكون معناه عبارة عن الاقدام على شيء لا يعلم منه حصول المقصود اذ الخطر معناه حصول النقص والضرر وعكسها مثبت المطلوب والمجهول
عبارة عما لا يعلم كما او كيفا او معا ولا ريب ان الجهل بهذا المعنى مغاير للغرر مباين له ولكن بينهما عموم وخصوص من وجه بحسب المورد فالمجهول شيء والغرر
شيء اخر غاية ما في الباب انه قد يجتمع في الشيء غرر مع جهالة واما بيان مادة يتحقق فيها الجهالة ولا يتحقق فيها الغرر حتى يثبت به العموم من وجه بحسب
المورد فنمثل له بما لو اشترى مثلا شيئا مجهولا باخس الاثمان في المالية بمعنى انه يبذل في مقابله ما لا يمكن النقصان عنه في المالية فانه لا غرر
هنا اذ لا يحتمل هنا عدم حصول ما يقابل العوض اذ كل ما كان فهو يقابل العوض المبذول والجهالة في المقام موجودة وما مثل به الشهيد من مال
المضاربة من موارد اجتماع الغرر والجهالة ولا مانع منه اذ اطلاق الغرر عليه من جهة كونه مجهول الحصول بالمقدار المقصود بمعنى ان كل مجهول في
المعاملة لا يعلم كونه بمقدار هو مقصود للعاقل فهو باعتبار المقصود مجهول الحصول وان كان معلوم الحصول في الجملة وبعد حمل الكلام في جمل
على هذا المعنى اتضح اندراج المجهول بحسبه الذي نحو المثال المتقدم ولكن الظاهر ان الغرر عبارة عن احتمال الزيادة والنقصان الذي لا يتسامح به عادة من
دون فرق بين ان يحصل الوثوق بحصول ما يقابل العوض ام لا فان الفرس المجهول اوصافه اذا علم انه يساوي مائة درهم على اي نحو فرض وعلى ما ذكرناه
من المثال السابق لا غرر في ذلك اذا اشترى بمائة للقطع بحصول ما يقابل الثمن كيف كان فلا يصدق هنا الجهل بالحصول لكن الظاهر دخوله تحت دليل
الغرر باعتبار عدم الوثوق بحصول ما يحتمله في نظر المشتري ولا دخل لمساواة الثمن اذ لا يكون غرض المشتري حصول ما يوازي الثمن في العادة بل المقصود
غالبا الاسترباح والاخذ بما يساوي الازيد من الثمن فيما كان مجهولا فيحتمل المشتري فيه الزيادة ويطلبها على مجرى العادة فالاقدام على المجهول مع
كون المطلوب ذلك غالبا اقداما على ما لا يوثق بحصوله بالنظر الى المقصود وهو معنى الغرر والخطر فكل ما هو مجهول داخل تحت دليل الغرر وان حصل
العلم بحصول ما يوازي العوض المبذول فتدبر ولا يحتاج في ابطال معاملة المجهول الى دليل اخر من اجماع او نص ورابعها انه حكي عن الشيخ رده
ان بيع صبرة بصبرة مجهولة ان ظهر مصادفة الواقع والتماثل فهو جائز وظاهر كلامه يقتضي ان الغرر عبارة عن خطر الواقع بمعنى لزوم النقصان والزيادة
عما اقدم عليه في نفس الامر فلو ظهر موافقة المقصود وعدم الخطر فلا باس به وهذا الوارد به كلام هذه المثالية حتى يطرد الحكم في جميع المقامات
ما لو اراد ذلك فخصوص المثال المعروض لا يشترط على ذلك لخطوره من بعض نحوه فلا يجتمع على فرض وجود الدليل فلم نقف على ما يفيد جواز ذلك
بالخصوص واما في عده الغرر فالظاهر ان المراد به ما كون المعاملة بحيث يلحظ عند المعاملة خطرا ومصادفة الواقع لا دخل لها في ارتفاع الغرر فلا يغتفر
المحال في البطلان بين ما ظهر موافقته للواقع من مساواة العوضين وعدمه وخامسها ان الغرر والخطر بعد ما عرفت معناه امر عرفي يختلف
بحسب الموارد ولذلك اكتفى الفقهاء في المعلوم بالمشاهدة مرة وبالكيل والوزن اخرى فان طرق الاختبار والامتحان يختلف بحسب المقامات والتفاوت
فيهم يختلف في الاغراض فقد يكون مما يتسامح في شيء دون شيء وذلك واضح وليس الغرر كالسفه الذي يرتفع بتعلق غرض اخر به لان موضوع السفه
يتبدل بتبدل الاغراض والغرر نفي ما يحقق فلا ينفع في الصحة انضمام المصلحة فلو رأى العاقد في بيع ما لا يقدر على تسليمه او شرائه مصلحة لنفسه
لا يرتفع الغرر بذلك بل هو محكوم بالبطلان لشمول الدليل وصدق الغرر وكما يرتفع الغرر في مسئلة المعلومية بما جرت به العادة من طرق الاختبار
والامتحان فكذلك يرتفع في مسئلة القدرة على التسليم وفي مسئلة معرفة الوجود بما جرت به عادة الناس فما وافق العادة بوجوده بامكان تسليمه
لا غرر فيه والبناء في ذلك مجاري العادة ولا ضابطة في الشرع الا ذلك ولا يعتبر القطع بالوجود والقطع بامكان القبض كان التسليم ذلك

غير كاف لعدم الوثوق فتدبر ومن هنا ان بيع الغاصب والمكره ونحو ذلك لا يعد غررا الا ان امكان التسليم عرفي ولا دخل للمالك في ذلك ونحو
الاجازة لا يعد خطرا كثرت الرضا في المكره وان توهم ذلك بعضهم في المقامين وبالجملة الضابط في القدرة على التسليم والعلم بالوجود والمقدار
هو العرف ولا مدخل للشرع في ذلك ومتى ما تحقق ذلك عرفا فقد ارتفع الغرر والخطر فالحكم بالبطلان لا وجه له وسادسها انه قد ظهر مما ذكر
ان المعاملة على الكلي لا يعد غررا والمعاملة على احد الشيئين والاشياء غرر وبيان ذلك ان الكلي امر موجود على نحو وجود الكلي بمعنى ان الشخص
له وجود بوجود الاشخاص والكلي له وجود بوجود الكليات وان كان كيفية الوجود في كل منهما على نحو مغاير للاخر ووجود كل شيء بحسبه فليس يفرق الحال بين
المعاملة على الشخص والكلي من حيثية كون كل منهما موثوقا بوجوده ومسئلة عدم وجود الكلي الطبيعي لا دخل له في المقام اذ اعتبار الوجود في المبيع
مثلا انما هو لحصول المقصود منه عند ضياع الثمن على باذله والكلي بهذا المعنى موجود اذ اهل العرف يعدونه موجودا وجود الفرد وجود الكلي ولا يقصدون
من المعاملة على الكلي الا تحصيله في ضمن الفرد ولا يلتفتون الى انه حقيقة موجود ام لا وهذا المقدار كاف في رفع الغرر وكذا في باب القدرة على التسليم
فان الكلي مقدور على تسليمه بهذا المعنى بمعنى اعطاء الفرد مقدور له وهذا هو مقصودهم في الاقباض وان قيل بان الكلي الطبيعي غير موجود وبعبارة
اخرى لا ريب في ان المعاملة على الكلي التسليم احد افراده مقدور له وهو ممكن وكذا في باب المعلومية فان الكلي في عالم كليته اذا وصف باوصاف
مميزة الى ان ينتهي الى حد لا يقع الاختلاف في افراده بما يختلف به الرغبات وتتفاوت به القيم عد معلوما ويرتفع بذلك الغرر ولا يحتاج في اثبات المعاملة
على الكلي على التمسك باجماع او نص بل هو جار على القاعدة واما الشبهة في ان المعاملة فاعتبر بالتمليك والملكية صفة لا تقوم الا بمحل موجود
والكلي لا يعقل وجوده بما هو كلي فوجه دفعها ان الملكية كسائر الاحكام الشرعية يحتاج الى الموضوع في نفس الامر ولا يحتاج الى الوجود الخارجي
فان قولنا لحم الغنم حلال حكم شرعي معلق بالموضوع النفس الامري وان لم يكن الغنم موجودا في الخارج وينحل في المعنى الى ان هذا الحكم ثابت له في حال
على تقدير وجوده في الخارج كما انه ثابت له في نفس الامر على تقديره بوجوده في نفس الامر وبالجملة فلا مانع من تعلق المعاملة بالكلي من حيثية الغرر او
من حيثية الملك ولم يمنع مانع اخر كالكلي الغير الموجود او غير المقدور على تسليمه كسمك موصوف في البحر او غير معين ككلي مجهول او موصوف بالارتفاع
الغرر فان ذلك كله ليس من جهة الكلية وانما هي امور يفرض في الفرد والشخص كما يفرض في الكلي واما الفرد المردد فان كان في القيميات كعبد من عبدين مثلا
من قطيع فلا بحث في تحقق الغرر فيه لتفاوت الفردين بما لا يتسامح به فيتحقق الجهالة ولازمها الغرر ولذلك نصوا على عدم جوازه واما في المثليات
كصاع من صاعين من الحنطة متماثلين مع اتحاد الاوصاف نوعا وصنفا فالظاهر من الصحيح ايضا عدم جوازه قال المحقق الثاني في جامع المقاصد فلو
قال بعتك صاعا من هذه وهو صاعان صح ولو فرقهما وقال بعتك احدهما لم يصح والفرق ان المبيع في الثانية واحد غير معين فهو غرر وفي الاولى
كلي غير متشخص ولا متميز بنفسه لو قسم الارباع وباع احدها لم يصح ولو باع قبل القسمة صح وهنا اشكالان احدهما ان الغرر قد ذكرنا انه عبارة
عن الخطر وهو لا يتحقق الا بعدم الوثوق بحصول المقصود للجهالة وفي بيع الفرد المردد من المثليات مع اتحاد الاوصاف كما فرضه المحقق الثاني ليس شيء من ذلك
بموجود اذ الامر موجود في الخارج مقدور على تسليمه معلوم الاوصاف بحيث لا يحتمل الزيادة والنقصان فلا وجه لتسميته ذلك غررا وثانيهما ان
الفرق بين احد الارباع المقسومة وبين الربع من المجموع المركب غير واضح لان كل منهما كلي قابل للمعاملة منضبط بالاوصاف فما الوجه في جواز الثاني دون
الاول ويمكن ان يكون ان الامر الدائر بين الامرين ليس كليا ثابتا في نفس الامر كسائر الكليات المتأصلة الموجودة في ضمن الافراد حتى يتعلق بها المعاملة
بل هو امر اعتباري صرف لا ثبوت له في نفس الامر ولا وجود له في الخارج فلا يتعلق بها التمليك فان اريد من الكلي في احد الامرين مفهوم احدهما فهو غير قابل
وان اريد الكلي المتأصل الموجود في ضمنها كالحنطة الموصوفة بالاوصاف المفروضة مثلا فذلك يقتضي عدم الاختصاص بذينك الفردين بل مقتضاه
جواز الاعطاء من اي فرد كان فان قلت فلم جاز ذلك في ربع المجموع فان المراد به كلي من هذه الحنطة المجموع الذي من غيره بمقدار ربعه وان كان
بتلك الاوصاف فكذلك فيما نحن فيه نقول المراد هو الكلي الحاصل في ضمن هذه الحنطة لا غيرها قلت لو كان المراد كلي الحنطة الموصوفة لجاز اخذ
نصف من هذا الفرد ونصف من ذلك الفرد حتى يصير صاعا من هذين الصاعين مع انه في الفرض غير مراد فان صاعا من صاعين مشتبهين لا يمكن
لا يدفع ذلك وهذا ولو لم يكن لخصوصية المشتبه مدخلية وكان المراد صاعا من هذا المجموع جاز اخذ بعض من هذا وبعض من ذلك فرجع

الى بيع الكلي دون الفرد المردد وهو غير الفرض والفرق بين الكلي المتاصل في الوجود والكلي الاعتباري ان الاول متحقق في الخارج ثابت في نفس الامر
وان لم يلاحظه ملاحظ ولم يعتبره معتبر بخلاف الفرضي فانه يدور مدار الاعتبار للمعتبر فتدبر وبالجملة احد الامرين للبيع كليا مفرداً هي متعلق به
التمليك والكلي المتاصل الحاصل في ضمنهما غير مراد كما قررناه فيرجع الحاصل الى ما يتعلقه الفرد في ذلك بمعنى كون المطلوب احد الخصوصين ولا
ريب ان المعاطاة لا يقع على شيء معين يحصل تمليكه من حين المعاملة لان مفهوم احدهما غير قابل للملك لعدم تاصله والكلي المتاصل غير
مقصود والخصوصية مرددة فلم يحصل للمشتري ملك يقتضيه هذه المعاملة مع ان الانشاء لا بد من تاثيره من حين العقد ولا يحتاج في جواز المعاملة
على الكليات دون الفرد المردد الى فارق من نص او اجماع بل كلاهما جاريان على القاعدة وهذا هو الوجه في عدم الجواز في الفرد المردد في اي باب كان
حتى في العقود التي لا باس فيها بالغرر والجهالة كالصلح فانه يجوز على المجهول ولا يجوز على الفرد المردد بلا كلام ولو كان ذلك للجهالة لجاز في الصلح وبالجملة
هذا الوجه في عدم جواز المعاملة على الفرد المردد مثليا كان او قيميا جار في جميع الابواب ويرجع ذلك الى فرع من فروع ضبط متعلقات العقود وقد
اشرنا الى ذلك في بحث المتعلقات وان كان يمكن ان يقال ان كون ذلك من باب الغرر لا يستلزم جوازه في الصلح اذ الغرر منهي مطلقا خرج في الصلح الغرر و
الجهالة التي يؤول الى العلم بمعنى المعلوم واقعا المجهول ظاهرا واما الجهالة التي لا يؤول الى العلم كالفرد المردد الذي لا واقع له معين فهو غير جائز في الصلح
لا بد ان لعلة في بطلانه ليس كونه غرريا اذ لعل ذلك للغرر وهذا الغرر غير جائز في الصلح ايضا وهذا كلام موجه لكن البحث في بيان كيفية الغرر
في ذلك وقد مر ان في القيمي لا كلام في كونه غررا لاختلاف القيم واما في المثلي فنقول يتم ذلك لانه بعدما اثبتنا ان الكلي المتاصل غير ملحوظ في
البين بكليته ومفهوم احدهما غير قابل للتمليك فيرجع الغرض الى الخصوصية وهي وان فرضت متماثلة لا يتفاوت بالمالية لكن يختبر البايع مثلا في
دفع اي منهما شاء خطر على المشتري لانه لا يدري ان باي منهما حصل له في ازاء عوضه وليس غرضه الكلي حتى لا يلتفت الى الفرد ويقول باي منهما حصل لا باس
لان طلبه للكلي بل غرضه الخصوصية ولا يدري ما حصل له منهما فهو اقدام على امر غير معين مضافا الى ان مدخلية الخصوصية تؤدي الى اختلاف الرغبة فان
الاغراض لا تنضبط ولا ينحصر الغرض في مراعاة المالية فقد يتعلق غرض البايع الى دفع احدهما ويتعلق غرض المشتري الى اخذ الاخر ولا يرد هذا البحث في الكلي
اذ المشتري باقدامه على الكلي بنفسه قطع النظر عن الخصوصية بخلاف المقام وبالجملة الفرق بين المقام وبين الكلي في المثلي يحسب صدق الغرر
والخطر هنا دون بيع الكلي خفي يحتاج الى تامل تام والانصاف ان الغرر صادق والفارق فارق ولذا علل المحقق الثاني الغرر بتعلق الغرض في الفرد
واما بناء على ما ذكرناه في الوجه الاول فلا يرفع الاشكال واضح وما يقال ان الاصحاب مع بنائهم على عدم جواز المعاملة على الفرد المردد في باب الابواب
اما للغرر كما في عبارة كثير منهم واما لما ذكرناه من الوجه من اعتبار كون الحاقات المتعلق الملك ونحوه كليا كان او جزئيا والمفهوم الاعتباري
غير قابل لذلك ذكروا في بحث الاجارة جواز الاستيجار باجرتين على تقديرين كنقل المتاع المعين في يوم الجمعة بدرهم ونقله في يوم الخميس بدرهمين
وخياطة الثوب رومية بدرهم وخياطته فارسيا بدرهم فان كان ذلك لاجماع منهم على الجواز هنا بالخصوص فلا بحث مع انه غير ثابت وان كان
لنص في الباب كما نقرره فلنبحث ايضا مع ان النص المعتبر غير دال والدال غير معتبر وكلاهما غير قابلين لتخصيص القاعدة كما اورده الشهيد الثاني وقال انه
لا فرق بين المقام وبين البيع بثمنين الى اجلين فكما حكموا ببطلان ذلك فليحكموا بالبطلان هنا ايضا وبالجملة ليس هنا دليل يدل على الجواز حتى
يخرج به عن القاعدة وهذا البحث وارد عليهم لو جعلنا معاطاة الفرد المردد فاسدا من جهة كونه غررا كما نقلنا عنهم فان المقام ايضا محل
الغرر ولا فرق بينه وبين البيع بثمنين الى اجلين وكذا لو جعلنا البطلان من جهة عدم قابلية الفرد المردد للتمليك فان المقام ايضا منه فالفرق غير
واضح والذي يختلج بالبال هنا ان يقال ان البيع بثمنين الى اجلين غير جائز من جهة ان المبيع الواحد لا يمكن ان يكون له ثمنان فليس الغرض في البيع بكل
من الثمنين ولا لزوم على المشتري دفعهما معا مع انه ليس كل منهما العرض واحدا معينا فلزم فيه الغرر لعدم العلم بما يحصل في ازاء المبيع وهو الخطر
وليس ذلك الا كالبيع بعشرة دراهم او دينار ويجري فيه ايضا الوجه السابق من ان التمليك يحتاج الى محل معين كلي او جزئي وهو هنا منتف فلم يوجد
العقد في تمليك شيء اصلا والذي يظهر البطلان لكن في الاجارة ليس كذلك فانهما عملان مستقلان جعل بازائهما اجرتان وكلاهما مورد للاجارة
منقول ان الفقهاء في الاستيجار لكل من العملين بكل من الاجرتين فيكون اجارتين مستقلتين وليس هنا فرد مردد حتى لا يكون قابلا للاجارة اذ المعقود

كل منهما الا حدهما ولا يلزم غرر ايضا اذ المعلوم من الاتمليك كلتا المنفعتين بكلتا الاجرتين غاية ما في الباب ان باتيان احد العملين يبطل
الاجارة على الاخر لفوات المحل العمل كما كان للخياطين لثوب واحد ونحو ذلك ويعتبر الثوب قصد كل منهما وان فات احدهما بعد اتيان الاخر لفوات
المحل ولا يرد هذا البحث في بيع شيئين بثمنين كما لو قال بعتك الفرس بدرهم او السيف بدينار فانه غير جائز لانه ان قصد كل منهما فلا بد من وقوعهما
وحصولهما لعدم منع الجمع فلا بد من زيادة احدهما ولانه البطلان وبالجملة فوات احدهما في الاجارة ليس من مقتضى المعاقدة بل للتعذر الخارجي بحيث
لو فرض الاتيان بكلا العملين لاستحق الاجرتين بمقتضى الاجارة لكن ذلك في الخارج غير ممكن الا ان الاجارة تعلقت بواحد لا بعينه وهذا وجه
مليح وان لم يتعرض له احد من الاصحاب فيما اعلم والله العالم بالحقائق وهنا ابحاث اخر اعرضنا عنها لاشتغال البال واتكالا على تنبه الفقيه المتدبر
في الفن

عنوان

من جملة المبطلات للمعاملات ابتداء عقدا كان او ايقاعا التعليق ولا ريب في كونه مبطلا وقد اتضح ذلك
بما ذكرناه في بحث اشتراط التنجيز وانما البحث في ان ابطال التعليق هل هو لمانع عقلي او وضعي او شرعي والمسئلة تحتاج الى رسم مقدمات الاولى
ان الانشاء بمعنى الاحداث والايجاد والمراد به علة يكون واسطة بين الفاعل المختار وآثاره سواء كان في افعاله القلبية او الخارجية وتوضيحه ان القيام
هيئة للشخص مخصوصة فاذا اراد ان يوجده بمقتضى حركة تكون علة لوجود القيام وهي المسماة بالايجاد والانشاء فاذا جعل يحرك بدنه يوجده و
ينشاه فاذا حصل القيام فقد انشاه واوجده وما لم يحصل يقال لم ينشا وان وجد بعض العلة وكذا في الافعال القلبية فان العزم على شيء يحصل
بالانبعاثات النفسانية يعزم وبه يتحقق العزم فيقال عزم ثم نظير ذلك الثانية ان في كل لفظ يتكلم به المتكلم كاضرب وزيد قائم امورا عديدة احدها
اللفظ وثانيها معناه الذي وضع الواضع اللفظ بازائه وثالثها الدلالة التي هي انتقال الذهن من لفظ الى المعنى من ظاهر بنفس الامر الذهن المخاطب
ورابعها نفس الصورة المجلوبة التي هي اثر جلب اللفظ الموضوع عند العالم بالوضع ولا ريب ان المتكلم ينشئ بحركة لسانه وبحدث اللفظ ويتبعه
الدلالة والصورة الحاصلة في ذهن المخاطب تبع المعلول لعلته التامة فانشاء اللفظ والدلالة والمعنى مشترك بين الاخبار والانشاء وانما الفرق
بين اضرب وزيد قائم حيث يقولون ان الاول انشاء والثاني اخبار في الامر الثاني وهو وضع الواضع هيئة اضرب وتركيب الجملة بازائه ووجه
الفرق ان معنى الاول الطلب القائم بنفس المتكلم ومعنى الثاني النسبة الثبوتية بين زيد والقيام في الخارج وحيث ان معنى الاول يحدثه سمي
انشاء ومعنى الثاني يوجد كانه سمي اخبارا لانه حكاية عن موجود لا انه ايجاد واحداث وكذا في صيغ العقود فان معنى كونها انشاء كونها موجدة
لمعناه وهو النقل والتمليك واذا كان اخبارا كان حاكيا عن وجود نقل سابق او لاحق الثالثة ان الطلب بمقتضى فهم العرف وطريقة اللسان هو فعل
قلبي وظاهري ينشا من الميل النفسي الى المطلوب مجرد كون الشيء محبوبا عند احد لا يستلزم طلبه فان التمني والترجي والاستفهام والنداء
والامر والنهي كلها امور تدل على المحبة او العداوة وهما داعيان الى طلب الفعل او الترك بالتفاوت قولا واشارة او غير ذلك ومعنى الامر
ليس الا هيئة الطلب لكون الهيئة موضوعة بالوضع العام لخصوصيات الطلبات فمعنى الامر الطلب الخاص لا مفهوم الطلب وكذا النقل والقرار
الذي هو معنى بعت انما هو النقل العرفي وهو خلع علاقة المتكلم عن المال وجعلها للمشتري وهو معقول قبل الشرع وبعده ويلزمه الانتقال
بحيث يمتنع انفكاكه في الوجود عنه وهو ظاهر غاية الامر ان الشرع قد يمضي هذا المعنى من حينه كقولك بعت الفرس بدينار فيقول المشتري قبلت
حيث يكون بالغين وقد لا يمضي مطلقا كما في بيع المجهول وقد يمضيه بعد زمان كما في الصرف فانه بعد القبض وحيث ان الانشاء فيه معنى الهيئة
يرجع ايضا الى خصوصيات النقل العرفي لا مفهوم الرابعة ان الوجوب والاستحباب الحاصلين من الامر ليس عين الطلب وانما هو صفة للمطلوب
من حيث كونه مطلوبا وظرف حصوله انما هو ظرف حصول المطلوب لترتبه على الطلب وصحة سلبه عنه وتخلفه عنه في الواجب من دون تامل
والطلب من دون وجوب وكونه مدلولا التزاميا دون الطلب فاذا كان المطلوب في ظرف اليوم فوجوبه فيه وان كان في الغد فوجوبه ايضا في الغد
وكذا المملوكية في العقد صفة للعوضين في ظرف وجوده موضعه فالمنفعة المنفصلة عن العقد مملوكة في ظرفها وان حصل السلطنة
الان فالمستاجر مسلط ومالك في ظرف وجوده والمنفعة مملوكة ومسلط عليها في ظرفها فتدبر اذا تمهد هذه المقدمات فنقول الانشاء
لا يقبل التعليق لما عرفت انه الايجاد ومعنى تعلقه بشيء منه بعد عدمه فيما علق الانشاء وحيث وجد فلا تعليق اصلا وحيث

قد تقرر انه علة للمنشأ لا يتخلف عن وجوده مجيئك ملتبسا فالانشا كما هو الواضح عند الوجدان والعلوم معنى عرفا ولغة وقد ثبت بعض
بالاتفاق ان معنى الامر هنا وصيغ العقود هو الانشاء وقد عرفت انه لا شبهة بذلك باعتبار حصول معناه ظاهرا انه لا بد من حصول الطلب عند قولك
اضرب والنقل والملكية عند قولك بعت عرفا والا لزم اما عدم الانشا او تخلف المعلول عن العلة التامة والاول خلاف الفرض والثاني ممتنع
عقلا بعد فرض كونه علة وما يقال انه لا ريب في صحة قولنا اكرم زيدا ان جاءك فكيف علق الطلب على المجيء وهم لان الطلب لا ريب في حصوله عند
الخطاب وانما المجيء قيد للمطلوب وظرف له وهو الاكرام فالطلب مطلق والمطلوب مقيد مثل قولك اريد منك مجيئك غدا فان الطالب الان والمطلوب
مفروض غدا لانه ظرفه والمخاطب مطلوب منه الان مجيئه غدا كما هو ظاهر العرف فلا يلزم عدم الفرق بين اكرم ان جاءك واكرم وقت مجيئه
اياك قلنا كلا المعنيين والفرق صوري وكلاهما يراد به الاكرام المقيد لا تقييد الارادة ولو فهم منه الثاني كان بمنزلة الخبر عن ارادته بذلك الوقت
وضرورة الفرق قاض بالسلب قلنا المفهوم عرفا من المثال التعليق للتكليف الى المكلف به وهو الحجة قلنا ان اريد من التكليف الطلب فهو ممنوع
جدا اذ لا يفهم في العرف انه ليس بطالب الاكرام وقت المجيء بل يرى انه طالب له وان اريد الوجوب فهو مسلم ولا نزاع فيه لانه صفة للمطلوب فيقيد
بتقييده كما قررناه من ان في المثال يحصل طلب وطالب ومطلوب منه فالمطلوب في زمانه كما في الاجارة المفروضة يحصل التسليط والتسلط
بالفعل والمنفعة في ظرف وجودها فهل يلزمه سقوط التكليف عند عدم وجود الشرط مع ان الوجدان قاض بانه على تقدير ثبوت السقوط قلنا ان اريد الطلب
فهو ساقط وان اريد الوجوب فهو غير ثابت كما قررنا انفا فيقال ان اريد انشاء الطلب الفعلي فهو حق جدا وان اريد لا الشرط او التعليق فالتجدد
واللازم حقيقة في انشا التكليف لا الشرط وينصرف الى الفعلي بقرينة الاطلاق والى الثاني بقرينة التقييد والقسم الثالث بعيد عن انشائهما لاستحالة
تخلف المعلول عن العلة لكن التكليف الفعلي ينفك عن المعلق لانه ليس الشاله وعلة بل علة ناقصة فيجب وجود الشرط صار سببا تاما وحصل الطلب
بالفعل نظير الملك في باب الصرف فان العقد فيه انشا الملكية معلقة لانه علة تامة لها دون الفعلية فاذا تحقق القبض صار الملكية فعلية لوجود
علته التامة بالانشا السابق والشرط اللاحق وكذا في الطلب حرفا بحرف وبالجملة فهنا انشاءان ومنشآن معلولان لهما على التوزيع وليس
تخلف المنشأ الفعلي عن انشا المعلق تخلف المعلول عن علته التامة قلنا اولا انه لا وجه لمنع الطلب الفعلي مع ان ظاهر العرف حصوله لما قررناه
وانما الثاني هو الوجوب لتبعيته لظرف موضوعه وثانيا ان الطلب المعلق على المعدوم معدوم قطعا فلا معنى لانشائه اذا علم العدم ممتنع والايجاد
من غير وجود لا يعقل غاية ما يصير هناك اهلية الطلب كما هو ظاهر وهو كان ثابتا قبل قول الامر وليس المراد من انشاء الطلب ايجاد اهليته جزما
لعدم وجود الطلب حينئذ علة لانشاء ومحال في الفرض او الا كان المعلق فهو كما اذ هو ليس بانشاء كما قررناه والتنظير بمسئلة الصرف
فاسد لان المنشأ هنا النقل العرفي وهو من حين العقد غاية الامر امضاء الشرع بعد القبض فليس هنا منشأ معلق بل المعلق الملك الشرعي وهو
غير المنشأ بل الملك العرفي ايضا لا ينقسم الى منجز ومعلق والفرق بينهما كالطلب المنجز والتعليقي فاذا قيل بعتك بشرط ان تعطيني الكتاب فهنا لفظ
وملكية معلقة وانشاء هذه الفعلية فالثلاثة الاول مقارن في الوجود والا لزم تخلف المعلول عن العلة والاخران عند حصول عطا الكتاب
بمعنى ان الانشا السابق كاف في فعليته عند حصول الشرط فيلزمه فعلية الملك لا لان الانشا السابق علة تامة والا لزم التخلف بل هو بضميمة حصول
الشرط فثبت ان ذلك ممكن عقلا وكفى في اثباته وقوعه في الصرف والسلم اذ الشرع لا يجعل الممتنع ممكنا قلنا لا يقبل الملك العرفي بعد انشائه التعليق
لان الانشاء هو الايجاد كما مر فاما هو ايجاد للملكية فلزم وجودها قطعا والا فليس ايجادا للملكية بل هو شيء اخر وهو خلاف الفرض في نفس الانشاء
للملكية غير قابل للتأخير اذ هو حق لا الانشاء كما مر في اول الكلام في حصول المنشأ الفعلي المتأخر بالانشاء المتقدم وحصول الاهلية بغير الفرض في باب الصرف
قد عرفت انه لم يجعل اثر الانشا متأخرا عنه حتى يلزم جعل الممتنع ممكنا وانما الاثر وهو النقل العرفي حاصل من حين الانشاء لكن الشرع امضاه
من حين القبض والزم ولا دخل له في المقام ومع ذلك كله نقول ان قابل التعليق لو كان انما هو كل الطلب كما طلب منجزا او طلب ان جاءك زيد
على سبيل الوعد وحصول الهيئة انما هو الطلب الخاص الحاصل باللفظ فكيف يعقل فيه التعليق اذ الموجود لا يعلق بشيء قطعا لا نظرا الى وجوده بل
يلزم امتناع التعليق في معنى صيغ العقود ولو سلم ان الملك هنا بمنزلة الطلب في الامر فليس كذلك بل هو التمليك والملك بمنزلة الاكرام لما

فانشاء التمليك الذي هو حصول الملك بعد سنة مثلا او عند مجيء زيد هذا اشتباه فان انشاء التمليك ايجاد له بالفعل والملكية التي هي
عبارة عن ثبوت صفة الملك معلول للتمليك فلو تخلف عنه لتخلف المعلول عن علته اذ لا ينفك التسليط بالفعل من دون حصول التسلط لان
الانفعال ممتنع الانفكاك عن الفعل وجدانا فان فعل التمليك مع عدم الاثر لا يكون تمليكا وكذا الحال في جميع المصادر كما قررناه في المقدمة الاولى
فيقال فيلزم ان يكون المملوكية ايضا بالفعل مع ان موضوعه في المنفعة المنفصلة معدوم وكيف يوجد العرض بدون الموضوع قلنا اولا لا يلزمنا
ذلك وانما هو نظير الوجوب المحقق في ظرف وجود المامور به فبالتسليط الان يحصل تسلط كل على شيء متأخر مسلط عليه في ظرف وجوده و
ثانيا نرد هذا قبل النقل فلا ريب ان المؤجر مالك ومسلط عليه في ظرف وجوده وثانيا نرد على المنفعة وكذا البائع للثمار مسلط عليها ومسلط
عليها في ظرف وجودها فتامل وظهر ان امتناع التعليق في العقود على الشرط المتأخر عقلا بعد ثبوت كونها انشاءات وانما التعليق في متعلق
المنشأ كالخبر بحمرة السنة الاتية او منفعته فلا باس به على ما قررنا وهو واقع عقلا وشرعا وعادة والحاصل ان الانشاء الفعلي كالفعل
الظاهري فكما يمتنع نقل كتاب من مكان الى مكان اليوم غدا فكذلك يمتنع نقل ملك من مالك الى اخر اليوم غدا وان اريد الفعلية فهو خارج عن
البحث واما التعليق بالشرط المقارن مع عدم العلم بوجوده كقولك بعتك الحنطة ان كانت حمراء او وكلتك في بيعها ان كانت حمراء فهل هذا
ايضا ممتنع عقلا فلا بد فيه من بيان جواز ما جاء فيه ذلك الى التخريج او هو جائز وليس كالتعليق على الشرط المتأخر فلا بد في بيان عدم جوازه حيث ثبت من
دليل ومنشأ البحث ما يظهر من الاصحاب البطلان في مثال البيع والصحة في مثال الوكالة بل حكي عن العلامة الاجماع على بطلان الاول وصحة
الثاني منقول الذي يقتضيه النظر ان التعليق على الشرط المقارن غير ممتنع في حد ذاته في الانشاءات وان منع في بعض المواضع بالعرض كما نبينه
اذ غاية ما يمكن ان يقال ان الانشاء قد علم ان معناه الايجاد ويمتنع تخلف الوجود عنه فاذا قال بعتك يلزمه حصول الملك والتمليك ووقوع علق
بكونها حمراء مع الجهل بالصفة فيحتمل وجودها حتى يتحقق الملك ويحتمل العدم فلا يحصل مع الانشاء حاصل جزما والمنشأ يحتمل قطعا وان
هو تخلف المعلول عن العلة قلت اولا ولا يجب بالنقض بالوكالة فان انشاء الوكالة علة تامة لحصولها ومتى حمل كون العبد الموكل في بيعه مثلا في
البلد حيث شرط ذلك يحتمل تحقق المنشأ وهو الوكالة لكونه على احد التقديرين وان هذا التخلف مع الاجماع على صحته والعقل لا
يخصص فيقال فرق بين الانشاءات فان بعضها ليس علة تامة بل يعلق على احد التقديرين كما في قولك نعم الرجل زيد ان كتب اصح فانه انشاء للمدح
على ذلك التقدير والوكالة من هذا القبيل قلت هذا الحكم ضرر اذ البيع لا تسليط للمشتري على المبيع كما ان الوكالة كذلك ان كانت مطلقة غايته
الفرق بالاصالة والنيابة وهو لا يصلح فارقا فاذا جاز التسليط على التصرف بعنوان الوكالة على احد التقديرين فلم لا يجوز التسليط بعنوان
المالكية على احد التقديرين وهكذا الكلام في نعم الرجل وليس الوكالة في وكلت الا كالتمليك في ملكت او كالملك وانت تعرف بانه حصل
الوكالة جزما لكنه على احد الاحتمالين قلنا ان نقول الملكية حاصلة لكنه على احد الفرضين فيقال مثل النذر والعهد واليمين مثلا اذا علق
معناها يرجع الى اخبار ما كان نعم فان معنى النذر الوعد بشرط وهو اخبار قلنا قد تقرر ان الانشاء ما يحصل معناه به ولا ريب ان الالتزام في النذر
بقولك لله علي كذا ان بالعلم بالشرط كقولك لمولود ابنا فان العلم به لا يؤثر في الالتزام وانما السبب التام هو الصيغة لكنه على المطلق وثانيا بالحل
وهو مبني ان مقدمة هي ان في البحث السابق وهو التعليق بالمتأخر شيئين احدهما تردد الشرط بين الوقوع والعدم فتردد الملك بين الوجود
والعدم وثانيهما انه على تقدير وجود الشرط يكون الملك من حين حصول الشرط لا من حال العقد فان موضوع البحث هناك كان في ايجاد الملكية
بعد سنة بالانشاء الحالي وليس منشأ الامتناع الوجه الاول وانما هو الثاني لشهادة انه لو قطعنا بان الشرط سيقع لا يكون صحيحا ايضا لتأخر
المعلول عن العلة وهو العقد الموضوع لايجاد الملك اتفاقا ولو لم يكن كذلك لما حكمنا بالامتناع بمجرد التردد اذ العقل لا يمنع منه كما في الشرط
المقارن المجهول وتوضيحه ان الشرط يتحلل الى الوصف وقصد بقوله بعتك هذه الحنطة ان كانت حمراء نقل هذه الحنطة الحمراء
ومن المعلوم ان العقد التام للمقصود وعلة تامة لنقل متعلقه فاذا قال بعتك الفرس لا ينتقل الحمار بداهة ولا يلزم تخلف معلول عن علة
اصلا فاذا كان المقصود من العبارة ذلك فان كان في الواقع حمراء فقد ورد العلة على معلوله ومضى من غير تخلف وان لم يكن كذلك لم يكن

هنا علة بل يكون مثل بعتك مكان انكحتك او بعتك الفرس مكان بعتك البقر فكان ان تخلف ذلك عن هذا ممتنع اذ ليس معلولا له فليس العلة
علة بالنسبة اليه فكذلك بيع الحنطة ان كانت خمرا علة لانتقال الحنطة الخمر فاذا انتفى الموضوع انتفى العلية ولا يلزم التخلف واذا وجد
وجد بالعلة غايته انك لا تعلم بان العلة والمعلول تحققا في الواقع وهو ممكن وبطلانهما في الواقع وهو ممكن وجهلك بالواقع وهو ممكن
ايضا بل واقع فالممتنع العقلي هنا اي شيء قيل ان النقل معنى نفساني فاذا لم يعلم انه يقع ام لا يقع فكيف يجعله النفس قلت لا ريب ان النفس
بنقل المقصود جزما وهو الحنطة الموجودة الخمر اما اذا علم خلافه سقط العلية فان النقل ليس الا التسليط وهو مسلط له على هذه الحنطة الخمر ان
كما ان التوكيل تسليط على المال جزما لو كان كذا وليس ظهور خلافه الا الكشف عن العلية بالنسبة الى ما هو الموجود لا تخلف المعلول عن علته
وقيل فلم لا تقول في البحث السابق كذلك فان بعتك ان جاء زيد علة للنقل الموجود حالة المجيء لا ان العقد لانه المقصود والمفروض كما اعترفت به وقوع
صيغ العقود على المقصود فعدمه الان ليس من تخلف المعلول بل انتفاء العلية قلنا فرق ما بين المقامين لانه قد ثبت عليه الصيغة الانشائية معناه
وهو النقل وقيد المجيء ليس من معناه فقد يؤتى به وقد لا يؤتى فثبت ان معناه نفس النقل وهو معلول للصيغة للاتفاق على انها انشائية
فتخلفه عنه تخلف للمعلول بخلاف المنقول فانه محتمل الوجود والصيغة وضعت لحدوث النقل الفعلي لما قصد نقله للتعيين للمقصد اجماعا
وحيث نفي المقصود انتفى الانشاء بفوت المنشأ ولا تخلف كما انه لو وجد اخر من جلبته بلا فصل بخلاف البحث السابق فانه لو لم ينقل بها لزم المقول
بعد الانشاء والعلة وتأخر المعلول وهو النقل وان هذا الا عين المحال ونظير ما نحن فيه زيد ضربته بالسيف لا ادري انه انسان او شجر فاذا
ضربت راسه بالسيف القاطع فقد اثبت بعلية القتل على تقدير كونه انسانا مع انه لو انكشف انه شجر لم يلزم التخلف لعدم تحقق فرض العلية
فان قلت لو كان انسانا جزما ومجرد الجهل بالواقع لا يوجب عدم امكان صدور العلة التامة من الفاعل المختار ونظائره في المقصود يكون النقل
النفساني كالافعال الخارجية لا يجوز تأخره عنه وترتبه بالقصد والعلة عن الفاعل المختار مع الشك في انه موجود مما لا نظر الى كونه
جازما بالتأثير على احد التقديرين ان هذا الا كما نحن فيه وربما يتوهم ان الانشاء جزم بالنقل فمتى ما تردد بين احتمالين احدهما قابل للنقل
والاخر غير قابل يمتنع الانشاء والجزم ومطابقته من وقوعه في الوكالة والنذر من جهة انهما ليس على حد سائر الانشاءات لرجوعهما على نوع علية
ولكن نقول قد بينا انه لا يلزم من القول بالامتناع في البحث السابق القول به هنا لان المناط لم يكن تردد الحصول بل جهة تأخر المعلول وهو
هنا منتف لانه على احد التقديرين اثر وموثر فقارن وعلى الاخر لا اثر ولا موثر بعينه ما قررناه ان لا انشاء علة ما فصلت فقلة لا مطلقا والفرض
انتفائه فيما الرضا به الخصم من انه يلزمك من القول به هناك القول هنا فاسد جدا فبقي الكلام فيما ذكره وجها للامتناع وهو عدم حصول الجزم
مع احتمال فقد المقصود وقد سبق منه بعض الكلام فنقول نفرض المسألة في صيغ البيع الاحتياطي والنكاح الاحتياطي وهكذا مع انه لم يقل
احد بامتناعه فاذا جرت الصيغة او كان ثم شك في صحته فلا ريب ان الشك لا يستلزم فساد الجملة لكونه في الواقع صحيحا مملوكا للمشتري وكذا
في النكاح مع ان الاصل وقوعه صحيحا بعد الفراغ للقاعدة السابقة في محلها فاذا اريد اجراء الصيغة ثانيا احتياطا فمعناه انه جازم للنقل
لو لم ينتقل بالعقد السابق لاستحالة تحصيل الحاصل فاما ان تقول بانه لا جزم على النقل والانشاء فمع انك كابرت الوجدان يرد عليك انه كيف
احتياطا لانه باطل حينئذ وان قلت بانه اخبار كما في النذر ظنا هذا بيع فاذا كان اخبارا كان الكل كذلك فما فرق بين الصيغة الاولى والثانية
وان قلت انه غير معقول خالف الضرورة واهل العقول ومن قال بعدم جوازه لو كان لم يقل من جهة الامتناع العقلي بل من جهة الشرع واما ان
تقول بانه جزم وقد اوجب الحكم وثبت المدعى وكذا في الطلاق مع الشك في بقاء الزوجية مع انه لا كلام في صحته فضلا عن تعقله فان قلت هذا
بالاستصحاب قلت لو حصل الظن بالموثر ايضا يصح فان قلت لا يضر لان الحجية بطريق التعبد لا من باب الوصف وهو الظن قلت الجزم على
الانشاء امر نفساني واقعي لا يناط تحققه بالشرع والاستصحاب وان افاد الظن لا يرفع الاحتمال والنفس متردد محتمل للوجود والعدم فان كان
الجزم معه غير معقول فالشرع لا يجعله ممكنا فظهر ان الشرط المقارن لا مانع من التعليق به اذا امكن التعليق في المقام ولا منافاة فيه نوعا
وانما البحث في ان قولك بعتك الحنطة ان كانت خمرا هل من جهة دليل تعبدي ومانع شرعي ام لا فنقول الظاهر ان التعليق فيه ممتنع

عقلا وان جاز في الوكالة وبعبارة اخرى نقول التعليق بالشرط المقارن غير مناف للانشاء كالمتأخر وان كان يمتنع لوجه اخر وبيان امتناعه هنا
يتحقق ببيان امور احدها ان التعليق توقف شيء على شيء وذات الامور الخارجية والنفس الامرية ولو معلقة لا يعلق بشيء وانما المعلق وجوده
لا نفس الماهية وليس في ذلك فرق بين الاعيان والمنافع والاعمال الاختيارية والاضطرارية وبالجملة كل ماهية معقولة يمتنع توقفها بنفسها على
شيء بل وجودها واذا كان موجودا فلا يقبل التعليق اصلا اذ الموجود ما حصل وجوده والحاصل لا يعلق ويتوقف الا بسيره على شيء اخر غير ما نحن فيه
وثانيها ان الفعل الصادر عن الفاعل ما لم يصدر عنه قابل للتعليق والتنجيز وبهذا الاعتبار يتعلق به الاحكام الوضعية والتكليفية كما يجوز
للمولى ان يقول للعبد اطلب منك بيع هذا الشيء يصح ان يقول اطلب منك بيعه في اليوم الفلاني ومنه ما صدر عن الفاعل فغير قابل للتعليق مطلقا
بكون اليوم قيدا للبيع كون وجوده المطلوب في ذلك اليوم فان الماهية بنفسها لا تعلق وثالثها ان اسماء الافعال كالقيام والضرب والتمليك
المعبر عنها بالمصادر لا يطلق الا بعد وجود الماهية الموضوع لها في الخارج بوجود المقتضي ورفع الموانع فلو اتى زيد بشيء مقتض لحصول الضرب وفي عنه
مانع لا يقال ضرب وكذا نظائره فانها اسم للافعال لا للملكات والاستعداد ذات سواء كان متصرف قابليته كالضرب وقبل وجود المقتضي سنخا او استعدادا
فربما كان لو وجد المقتضي ولم يرتفع المانع فان له اهليته للوجود اشد من الاول بحيث لو ارتفع المانع لحصل كما انه لو كان بيد شخص نار وله
يده ولم يلقه الى الحطب الا يقال احرقه وكذا لو القاه ولم يقع عليه وكذا لو وقعت عليه ولكنه مبلول بالغيث بحيث يمنع من تأثير النار فيه هذا
احراقا ولا انه احرقه فتوهم اطلاق هذه الالفاظ على ارادتها او على مقتضياتها بالكسر فاسد جدا واشتباه ورابعها انه قد يوجد لفظ وضع
لمعنى الاستعداد والقابلية كهذين اللفظين ولقابليته مخصوصة كاسماء الملكات الخاصة من الصناعات ونحوها ومثله كون العبد مدبرا اي
مستعدا للعتق بعد الوفاة ووجود هذه الملكات انما هو بوجودها الخاص وهو الاهلية وايجادها انما هو ايجاد الاهلية ولا يطلق الفاظها
ايضا الا على معناها بعد وجودها وان كان ملكة فان القبالة لا يطلق الا على القوة الراسخة الحاصلة لا على الواسطة بين حصولها وعدمها كوجود
المقتضي مع المانع ولفظ الاهلية يطلق على الاهلية الحاصلة لا على اهلية الاهلية وخامسها ان ايجاد الافعال لا كان متعلقا بكون بسببه
فان ايجاد الضرب الا عبارة معنى الايجاد في مفهومها فان القتل ايجاد شيء هو فوت الروح والذبح ايجاد شيء يوجب فوت الاوداج ومجموع الايجاد
والموجد هو القتل والذبح وان كانت الازمنة يكون بها امر وراء مفاهيمها فان القيام ليس الا الهيئة المخصوصة وليس معنا الايجاد وايجادها حركة توجب
في الخارج بحقق القيام وقس عليه في نظائره وسادسها ان الانشاء فلا كرانه الايجاد فلو تعلق بالافعال اللازمة فقلت انشاء القيام معناه
تحرك حركة يترتب عليها هذه الهيئة على تلك الحركة الا يسمى انشاء قيام لان الانشاء المعين ليس من المعاني التي لا يتحقق مفهومها الا بحصول اثرها
المقصود كالامر في الاحراق ولو تعلق بالافعال المتعدية فانشاؤها نفس حصولها في الخارج فانشاء البيع بحصوله وانشاء التمليك بحصوله والوجه
وكان تعلقه بالنسبة الى الامور الشانية ومعناه احداث الشانية بحيث يحصل به الاهلية وتعلقه بالامر الفعلي احداث الفعل وذلك كما مر الذي
والمتعدي اذا عرفت هذا فنقول ينبغي على هذا ملاحظة الصيغ الموضوعة للانشاء طلبية وغيرها اذ بذلك علم ان الصيغة موضوعة للانشاء فيمتنع
تخلف مدلوله عنه ولا يقبل فصله بالتعليق فلا بد ان يلاحظ ان المراد من معانيها الامور الشانية او الفعلية فيحكم على كل بمقتضى ما قررناه في
المقدمات وكذا لا بد ان يلاحظ متعلقات المنشآت انها اعيان او منافع او افعال حتى انها يقبل التعليق ام لا فنقول ان معنى صيغة البيع وكذا
الصلح وكذا الهبة وكذا الاجارة ونحوها من العقود الناقلة لعين او منفعة هو انشاء النقل فيمتنع انفكاك النقل عنه بحيث معناه كما قررناه فلو
قال بعتك او صالحتك او وهبتك ان كانت خمرا او اجرتك هذا العبد سنة ان كانت منفعته خياطة وهو لا يعلم بالامرين فاما ان يرجع
هذا التعليق على نفس النقل الذي هو المنشأ فهو ضروري الاستحالة لان النقل وجد بقولك بعت فلا ان انشاه بوجوده كما في الضرب فالنقل
حصل وحصل الجزم به وان عاد الى الحنطة فنقول قد قررنا ان الماهية بنفسها لا تعلق ووجودها ايضا بعد حصوله كذلك والمفروض ان الحنطة
موجودة اما خمرا او غيرها في الواقع على التقديرين فيستحيل تقييد الحنطة الموجودة بوصفها وتعليقها به والاجماع على بطلانها من جهة
ذلك فان قلت فلم لا يستحيل التعليق بالعين في قولك ابيع بذا الماء وان كان باردا اذ هو تقييد للماء لا الامر قلت هذا انشاء تام الطا...

الذي انشائه وهو موجود ممتنع تعليقه ولذا وهو كذلك وايثان المخاطب الذي هو المطلوب في الفعل انما هو له وهو كذلك يوجد وهو قابل للتعليق
فحاصل المعنى طلب الفعل لاتيان المخاطب المعلق يريده هذه المادة وقس عليه كل الطلبات في الوضعيات المشروطة بالشرط المقارن والمتاخر وليس في شيء تعليق
في المنشا ولا في الشيء الموجود وانما هو في فعل المخاطب الذي لم يحصل حين الطلب كذلك الكلام في اخويك المنفعة ان كانت خاطئة مثل البيع اذ ليس هنا
الا تبيان المنشا وهو نقل المنفعة الغير القابل للتعليق والمنفعة كذلك وليس شيء ثالث قابل له فيمتنع هذا التعليق فان قلت فما تقول في البيع الا
الاحتياطي والنكاح والطلاق اذ ليس هنا شيء كذلك قلت لا ريب ان معنى البيع والطلاق يحصل بذلك عرفا وهو النقل والخلع لانه كيفية نفسه
ومعنى عرفي ولاحتمال الانتقال بالعقد السابق غير مضر في تحققه اذ هو يتحقق مع عدم المتعلق ايضا فاذا باع شخصا معه شيئا فقال له فرسي الذي
ابيعك اياه فقال بعت وقال الاخر قبلت وعلم بعد ذلك انه حصل النقل العرفي في النفس ولهذا ابقى انه باع الفرس ثم علم ان الفرس غير موجود
غايته انه لا يترتب عليه اثر على ذلك التقدير انه لم يحصل المعنى العرفي في المعدوم فضلا عن المشكوك فتامل ولو قصد بقوله طالق قبل الوجود
او قال هي طالق ان كانت موجودة فلا يمكن كونه للطلاق لان الانشاء المطلق لانه امر نفساني يوجد بقوله هي طالق ولا يمكن ان يعلق لشيء نعم هو
قيد لترتب الاثر الواقعي ولا يفترق الحال بين ذكره وعدمه بان ذكره مبطل موهم لخلاف المدعى فان قلت فما تقول في الوكالة قلت نظير الاوامر
لان فيه امضاء ثلثة اشياء التسليط والتسلط وهما حاصلان غير قابلين للتعليق والتصرف الذي هو متعلق التسلط وهو بعد لم يحصل فيمكن تقييده
وتعليقه ويكون المراد وكلتك اي سلطتك على التصرف في الحنطة ان كانت حمراء مثلا وقيدته للتصرف كالاكرام في اكرم زيدا ان جاءك ولذا قال
الشهيد في اللمعة ولو جعله قيدا للتصرف صح مع اشتراطه التنجيز في الوكالة فان قلت ما تقول في النذر والتدبير والظهار والايلاء والمكاتبة واللعان
فانها تصح بالشرط والتعليق وبتاخر الاثر او بقوم الاحتمال مع ان القول بالصحة في بعضها اجماعي وفي بعضها قول بها معروف كما نص عليه
في اللمعتين قلت قد سبق منا في المقدمات ان الانشاء يمتنع تخلف المنشا عنه لكن المسائل اقسام فنقول النذر انشاء التزام باتيان شيء
او اعطاء شيء والمنشا وهو الالتزام قطعي الحصول بالانشاء غير معلق وانما المعلق هو الامر الثالث وهو الملتزم به وكذا اليمين فان فيهما
ثالثا هو متعلق المنشا غير موجود قابل للتعليق وكذا التدبير ليس معناه انشاء العتق حتى يرد انه كيف تاخر الى ما بعد الوفاة بل هو انشاء
الاهلية وهو كون العبد مستحقا للعتق بعد الوفاة اذ هو معنى الانشاء في صيغة التدبير وهو حاصل من حين العقد ولا تعليق الا في ان العتق
بنفسه يتعلق الخ فانه قلت لا ملك كالوقف في بعض الوجوه وهو كالعقود النافلة وليس فيهما شيء ثالث قابل للتعليق ولا نقص امر ثاني حتى
يوجه بل هو كسائر الافعال معنى فعلي لا بد من تحققه في النشاة كما مر في المقدمات وكذا الايلاء انشاء الحلف والتعليق في متعلقه من فعل او ترك غير
موجود قابل للتعليق في متعلقه من فعل وكذا المكاتبة ايجاد الاهلية وهي حاصلة غير معلقة وانما المعلق الفك وهو غير المنشا بالعقد وكذا
اللعان في علة المعنة وهي معلقة على الصدق والكذب الى اصل الطلب فتلخص من ذلك بيانا معرفة ما هو قابل للتعليق وما هو غير قابل ومعرفة ما
ينبغي ان يعلق عليه وما لا ينبغي واتضح ان محل الجواز في اي مقام كان انما هو لعدم الامكان لا لخصوص دليل تعبدي وفي المقام مباحث متعلقة
بالكلمات السابقة اعرضنا عنها مخافة الاطناب والغرض من ذلك كله ابداء ما يحتمل من طرق الكلام في الباب والتنبيه لا يخفى عليه شيء بعد
التنبيه **عنوان** من جملة المبطلات للعقود قاعدة نفي السبيل للكافر على المسلم وهذه القاعدة كثيرة الفروع ولا ينحصر في ابطال بعض العقود
بل لها فروع اخر مترتب عليها والبحث هنا يقع في امور احدها الاشارة الى ما يترتب على هذه القاعدة من الفروع المذكورة في ابواب الفقه حتى
يكون الباحث على بصيرة فنقول منها عدم ثبوت الولاية للكافر حيث يجمع الولاية على مسلم والحكم عليه فلا عبرة باذنه في احكام الاموات لانه لا ولاية
له ولا اولوية في الميراث وعدم ثبوت حق له في ذمة المسلم من جانب الله من زكوة او خمس او كفارة او نحو ذلك من الحقوق ما لم يصل بسبب الضمان
من نفس المكلف من استدانة او وصية او وقف ونحو ذلك وهذا سر اشتراط الاسلام في المستحقين وعدم اشتراط صحة نذر الولد ونحو
من العهد واليمين على اذن الوالد الكافر وجه كذا كل من يشترط اذنه شرعا كالزوج ونحوه وفي الماليات مسئلة اخرى وعدم لزوم اطاعة
الكافر في مقامات لو كان مسلما اوجب وعدم نفوذ رضا الكافر واجمع بينا الشرائط وعدم جواز توليته للوقف المتعلق بالمسلمين وعدم جواز

بملكه

تملكه للمسلم بشراء وصلح وهبة واصداق او نحو ذلك من دفع عوض دين وضمان ونحوها او نحو كل سبب اختياري ناقل للملك الى الكافر فانه غير صحيح كما
انه لو ملك بسبب قهري كالارث لو قلنا به وكان المملوك كافرا عند كافر فاسلم المملوك يباع على مالكه قهرا ولا يقر عليه وعدم جواز اعارة
المسلم للكافر ورهنه عنده ولا ايداعه له في وجه يبتني على ان الاستنابة في الحفظ سبيل وعدم جواز تولي الكافر على المسلم في وجه ان ضعف وعدم
ولايته على صغير او مجنون له وسفيه في نكاح او مال وعدم جواز استيجار المسلم في عينه ان جاز في ذمته وعدم جواز اجارة العبد المسلم له وعدم جواز وكالة
على مسلم لكافر او مسلم وعدم جوازه وكالته في بيع عبد مسلم مرهون وغيره وعدم ثبوت شفعة له اذا كان المشتري مسلما وان كان البائع كافرا
وعدم جواز وصايته على مال المسلم او مولى عليه محكوم باسلامه ولو بالاشتراك وعدم جواز انكاحه للمسلمة ابتداء وكذا استدامة فان باسلامها
تبطل النكاح ولو لم يسلم الزوج في العدة وعدم الحكم بالتقاطه اذا كان اللقيط محكوما باسلامه باحد الطرق المذكورة في محلها وفي عدم
استحقاقه الارث مع الوارث المسلم وعدم جواز القصاص من المسلم بالكافر من هذا الباب اشكال وغير ذلك من المواضع التي لم نذكرها بل نبه
عليه المتدبر في الفقه بعونه مما ذكرناه ومن ذلك ظهر ان قاعدة نفي السبيل من مبطلات العقود في بعض فروعها وان كان لها فروع اخر وبهذا
الاعتبار ادرجناها في المبطلات وثانيها بيان ما يمكن ان يكون مستندا لهذه القاعدة والوجه في ذلك امور احدها الاجماع المحصل القطعي
الحاصل من تتبع كلمة الاصحاب في المقامات التي ذكرناها في الباب فانهم يستدلون على عدم جواز السبيل للكافر على المسلم ويرسلونه ارسال المسلمات
من دون نكير وهذا كاشف عن رضا الشرع بذلك وحكمه به وثانيها الاجماعات المنقولة حد الاستفاضة بل التواتر من الاصحاب كما لا يخفى على المتتبع
المؤيدة بالشهرة العظيمة البالغة الى حد الضرورة وثالثها الاعتبار العقلي فان شرف الاسلام قاض بان لا يكون صاحبه مقهورا تحت يد الكافر ما لم يشا السبب
من نفسه فلربما اسقط احترام نفسه هذا وان لم يكن حجة بانه دليلا لكنه قوي مستندا الى ما ورد في الشرع ورابعها ما دل من الادلة
الخاصة في بعض الموارد كباب النكاح فان النصوص قضت بعدم جواز تزويج المؤمنة للكافر وغير ذلك مما دل على اشتراط الاسلام في الولي على المسلم فان
منها ان العلة في ذلك كله عدم رضا الشارع بتسلط الكافر على المسلم فيتسرى الى سائر المقامات بتنقيح المناط او بالعلة المنصوصة المستفاد من كلام
الشرع وان كان من حيث تعليق الحكم على الوصف او ظن وورود التعليل صريحا في روايات النكاح فينبغي الرجوع اليها وخامسها الخبر المشهور
في السنة الفقهاء المتلقى بالقبول بحيث يغني عن ملاحظة سنده وهو قوله صلى الله عليه وآله الاسلام يعلو ولا يعلى عليه فانه من الكلمات الجارية مجرى القاعدة
كلا ضرر ولا ضرار ونحوه فلا وجه للبحث في سنده وانما الكلام في الدلالة فان قلنا ان دلالتها على نفي السبيل مما يكشف عنه فهم الفقهاء لانهم
يستدلون بها في هذه المقامات من دون نكير وهو من اعظم القرائن الى معرفة المراد فلا يحتاج الى مقتضى كون المراد من الخبر عدم تسلط الكافر
على المسلم وان بنينا على تتميم الدلالة لنا على قواعد الالفاظ فنقول ان الخبر دل على ان يعلو الاسلام على غيره لان المتعلق محذوف وفاده ان يراد مطلق الغير
سواء كان كفرا او واسطة بين الكفر والاسلام لو قلنا بالواسطة او يراد به الكفر بخصوصه بقرينة المقابلة فيكون المراد ان الاسلام يعلو على الكفر
والكفر لا يعلى عليه ولا يعلى عليه تاكيد بعض ما استفيد من العبارة الاولى فان المستفاد من الاولى انه يعلو وهو ناف لعلو الكفر وللمساواة
ايضا فان علو الاسلام قاض بمخالطة الكفر والجزء الثاني ناف لعلو غيره عليه او لعلو الكفر عليه على الوجهين وهو احد جزئي العبارة الاولى
ويرد التاكيد حاجة الجزء لان لا يدل على ان المراد بالعبارة الاولى ايضا ذلك حتى يقال ان الرواية انما قضت بان الاسلام لا يعلو عليه غيره ولم
تدل على عدم المساواة وبالجملة دل الخبر بجزئيه على عدم علو الكفر وبجزئه الاول على عدم مساواة الكفر معه فلم يبق الا علو الاسلام فنقول
ان كان المراد بالعلو علو الشرف والرتبة لانه سبيل النجاة دون سائر الاديان فلا ريب ان هذا خلاف ظاهر لفظ العلو فان المتبادر منه العلو
الحسي وما يقرب منه من الاستيلاء والتسلط مضافا الى انه يبقى على هذا ان نفي الاسلام عاليا لا ينبغي ان يقول يعلو مع ان ذلك في الحقيقة يصير
ما هو اوضح الامور عند المسلمين فان من البديهي ان دين الله اشرف من الاديان الباطلة مع منافرته للتاكيد بقوله ولا يعلى عليه وان كان المراد
الاخبار عن ان الاسلام يزيد شوكته وقوته بحيث يعلو على سائر الاديان بكثرة المتدينين والاعوان فلا ريب ان الاخبار عن هذا المعنى ليس ما هو
وظيفة الشرع من حيث هو كذلك مع انه يرى علو سائر الاديان وكثرة الكفر والشرك ومقهورية المسلمين واحتمال الارادة انه يعلو في اواخر الازمنة

بحيث يضمحل الكفر والاخبار عن هذا المعنى مما لا ريب في بعده من الخبر عنه الا نصافا سيما مع التأكيد بقوله ولا يعلى عليه فان الظاهر من اثبات العلو
للاسلام في المستقبل وان كان اعم من كونه غالبا دائما او في زمان من الازمنة المستقبلة لكن نفي علو غيره في المستقبل مع حذف المتعلق والزمان ظاهر
في النفي دائما يعني ان الاسلام لا يعلو عليه غيره في زمان من الازمنة المستقبلة كما هو قاعدة الالفاظ فالفقرة الاولى مجملة في اثبات العلو من هذه
الجهة والمتيقن منه بعض الازمنة لكنه غير ناف للعلو في الجميع الفقرة الثانية دالة على عدم علو غيره مطلقا فان المتبادر من قولنا لا يضرب زيد نفي
ضربه بالمرة لا في وقت والسر ان المصدر في ضمن الفعل نكرة فاذا دخل عليه اداة النفي اقتضى العموم المستلزم لنفي جميع افراده ونفي جميع
افراد العلو في الزمن المستقبل فاقتضى بعدم علو غيره عليه في وقت اصلا وهذا مدلول لا معارض له في الفقرة الاولى غايته الاجمال الامر بين علو
الاسلام في بعض الاوقات ومساواته مع الكفر في بعض اخر او علوه دائما الى العبارة الثانية نفت العلو عن غيره وهو اعم من المساواة وعلو الاسلام
والاولى اثبتت العلو للاسلام في الجملة فيدور الامر بين احتمالين ذكرناهما فلو لم نقل بان العبارة الاولى قرينة على ان المراد من عدم علو غيره علوه
دائما بقرينة المقابلة ومحكم ملحوظية المساواة في المقام بالمرة كما هو الواضح عند من تدبر فلا اقل من المساواة في بعض وعلو الاسلام في اخر فالخبر دال
على الاخبار عن عدم علو الكفر على الاسلام في وقت من الاوقات لانه الكذب الذي نراه في زماننا هذا ومن قبله قوة الكفار ومقهورية المسلمين
فلا وجه لحمل هذا الخبر على الاخبار بعد ما ذكرنا من جهة الدلالة او بحمله على علو الشرف بالقرائن التي ذكرناها فالمتعين الطريق في حمل الخبر على
الانشاء المطابق لمطلب الشيخ بجعله لبيان الحكم واراد ان الاسلام حكمه العلو والتسلط عليه ولا ريب ان علو الاسلام عبارة عن علو المسلمين
فيكون المراد ان المسلم يتسلط على الكافر والكافر لا يتسلط عليه في الشرع بمعنى ان الحكم الشرعي ذلك ومن هنا ظهر لمن تدبر ان الفقرة الثانية ليست
تاكيدا صرفا لان الاولى لم يدل على الدوام والثانية دلت على ذلك ويكون السبب في هذا التعبير ان المسلمين يتسلطون على الكفار في الشرع
لكن لا كلية بل على حسب ما قرره من قواعد الشرع ولكن الكفار لا يتسلطون على المسلم في شيء من المقامات اصلا بحكم الشرع هكذا ينبغي ان يحقق
المقام وان خلج في بالك احتمال اخر لدفع الاشكال الذي اوردنا على الرواية على المعنى الاخباري فلسنا غافلين عن ذلك لكن اعرضنا عنها
لوضوح المرام وقرب ما ذكرناه الى الفهم من بين تلك الاحتمالات وسلامتها عن التفكيك والتخريج وانطباقها على المدعى اشد انطباق كما بينا
فتدبر جدا وانما الاشكال في تخريج وجه الدلالة في اول الخبر والصرف عن الظاهر وقد اوضحنا لك سبيله واستشانيا وهنا بحثان احدهما
ان يقال انه يحتمل ان يكون المراد بالرواية ان الاسلام يعلو في الحجة والبرهان بمعنى ان اهل الملل لو ارادوا ابطال دين الاسلام بالحجج والبراهين يعلو
عليهم المسلمون في اقامة الحجة واثبات الاسلام ولا يعلو عليهم غيرهم في ذلك وهذا مما لا يرد عليه شيء مما سبق فلو لم يكن هذا الاحتمال اظهر فلا
اقل من المساواة وان جاء المساواة من الاحتمال بطل الاستدلال ودخل الاجمال والجواب ان الظاهر من العلو التسلط والغلبة بالحجة
يقع للخصم لا يستلزم تسلطا عليه فالحمل عليه خلاف ظاهر العلو مع ان علو الاسلام بالحجة انما هو في مدعى وليس في بعض دون بعض مع ان اثبات
العلو له لا يدل على الدوام وان كان نفي علو غيره دالا على عدم العلو دائما فلا يستفاد من الرواية صريحا علو الاسلام دائما مع ان الحجة قائمة عليه
دائما فلا ينطبق العبارة على المدعى بكلا جزئيه وهو عدم تسلط الكافر دائما وتسلط المسلم في بعض الاوقات على حسب حكم الشرع فتدبر ثانيهما
ان ظاهر الخبر عدم تسلط الكافر مطلقا مع انه قد يتسلط بفرض او ضمان ونحو ذلك من المطالبات فلا بد من الاخراج عن الظاهر وطرق الاخراج
مختلفة متعددة فيجيء الاجمال والجواب اولا ان التخصيص ليس من باب المجاز الا مطلقا سيما مع قلة الخارج وكثرة الداخل فلا باس بنفي تسلط
الكافر الا فيما اخرجه الدليل وثانيا نقول ان الخبر لا يحتاج الى التخصيص بل لا يشمل هذه الفروض حتى يحتاج الى ذلك فان المتبادر من قولنا الاسلام
يعلو ولا يعلى عليه يعني باصل الشرع بمعنى ان الشارع لم يسلط الكافر على المسلم ابدا واما اذا فعل المسلم فعلا سلطه على نفسه فلا دخل
لذلك بالاسلام وعلوه وانما هو شيء خارجي ويجيء لهذا الكلام توضيح في دلالة الاية وستاد … الادلة على القاعدة مما اسلفنا
فعنها … العبادات مما دل على وجوب التعظيم للشعائر وحرمة الاهانة من العقل والنقل فان الشرع … حرم على الناس اهانة الشعائر
ومنها المؤمن فكيف يرضى بتسلط الكافر عليه مع ان فيه من الاهانة ما لا يخفى وهذا كما يدل على عدم مجعولية حكم يوجب تسلط الكافر على
المدعى

المؤمن بالتقرير الذي ذكرناه يدل على عدم جواز اتيان المكلفين بعمل يوجب اهانة المؤمن وتسلط الكافر عليه بنحو اولى واوضح فاي معاملة تستلزم
ذلك فهو غير صحيح لانه اهانة محرمة وسابعها قوله تعالى لن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا وجه الدلالة ان الله تعالى نفى جعل السبيل له المؤمنين
عليه على سبيل العموم وبين انه لم يجعل له سبيلا عليه فكل ما يكون سبيلا لتسلط الكافر على المسلم من الامور الشرعية فهو غير مجعول لله وكل
ما هو غير مجعول له فهو باطل اذ ليس الصحيح الا ما امضاه ورضي به وحيث ان السبيل عام يعم انواع التسلطات التي ذكرنا في باب الموارد كان الحجة وهنا
اشكالات احدها ان الاية بعد ملاحظة ما قبلها وما بعدها يعلم منها انه ليس في مقام بيان حكم الشرعي بل هو بيان الحكم اخر وهو الامتنان وبيانا
لشرف الايمان والجواب ان العموم لا يصرف عن ظاهره بهذه الامور والغرض نفي السبيل من الشارع كيف كان ومنه الاحكام الشرعية فدل على ان الحكم المتضمن
للسبيل غير مجعول من الشرع وثانيها انه قد ورد في تفسيرها انه ان المراد نفي سبيل الحجة فيكون المعنى ان الله لا يجعل للكافرين على المؤمنين سبيل
حجة بل يثبت المؤمن ويظهر الحق حتى لا يبقى لكافر حجة بعد ذلك وهذا لا دخل له لما اردناه والجواب اولا ان السبيل المنفي عام شامل للحجة وغيرها والخبر
لم يدل على التخصيص فنقول بدخوله في العموم غاية ان ذلك هو المورد وهو لا يخصص مع انه في تخصيص الكتاب بخبر الواحد الف كلام مضافا الى
ان هذا التخصيص موجب لخروج الاكثر وهو مستهجن وجعله قرينة للمجاز بان يراد من السبيل الحجة خلاف الظاهر جدا مع ان الخبر لم يدل عليه ولعل
الخبر على بيان احد افرادها الجلي كما هو الغالب في اخبار التفاسير مضافا الى انا نقول ان الكافر لو كان مالكا للمسلم ونحو ذلك من طرق
السبيل التي نفيها بالقاعدة لكان ذلك ايضا من اعظم الحجج للكافر على المسلم فان حجة الملك والولاية من اعظمها فالخبر الدال على نفي الحجة دال على
ذلك ايضا فلا تنهض وثالثها ان الكافرين والمؤمنين في الاية جمعا محليان باللام مفيدان للعموم فيكون المعنى انه تعالى لم يجعل سبيلا لكل فرد
من افراد المسلم فيفيد سلب العموم لا عموم السلب ولا ينافي جعل السبيل لكل فرد من الكافر على افراد المسلم او لبعض افراد الكافر على كل فرد من
او لبعض منه على بعض منه ولا يثبت المدعى والجواب ان الظاهر من الاية بقرينة المقابلة والتعليق على الوصف ارادة الجنس المفرد فانه
من معاني الجمع المحلى باللام فيكون المعنى لن يجعل الله سبيلا للكافر على مؤمن وهذا هو الظاهر من الاية مع انه متى ما ثبت عدم التسبيل للبعض على الكل او
للكل على بعض او لبعض على بعض فيثبت العموم لعموم ما دل على الاشتراك في التكليف والاحكام اذ الاية ليست نافية للعموم وان لم تكن مثبتة ايضا و
الكافر والمؤمن جعل عنوانا في هذا الحكم والحكم الثابت على بعض افراد العنوان كالمسافر والحاضر والمريض ونحو ذلك من عناوين الاحكام يعم سائر
افراده ما لم يدل على التخصيص دليل شرعي بمقتضى ما قررناه في اول الكتاب من قاعدة الاشتراك او يعم الباقين بعدم القول بالفصل ورابعها انا
نرى تسلط الكفار على المسلمين في قتل ونهب وغير ذلك من الطرق والسبل فلا بد من ارادة سبيل الحجة والا لزم الكذب على هذا الكلام الممتنع
على الواجب تعالى والجواب ان ما نفاه الاية هو السبيل المجعول من جانب الله وهذه كلها سبل الشيطان والمراد ان الطريق الحق الذي جعله الله تعالى للكافر
على المسلم غير موجود والطرق الباطلة لا دخل لها في المقام وخامسها ان المؤمن اخص من المسلم اذ المراد من الايمان الاسلام المستقر الراسخ
والاعتقاد بالولاية ايضا كما يدل على ذلك قوله تعالى قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا ولما يدخل الايمان في قلوبكم فلا يدل على عدم السبيل
على مطلق المسلم والجواب ان الايمان ليس الا انقياد الاطاعة وهو حاصل مع الاسلام وكلاهما بمعنى واحد حيث تغايران فانما هو بالقرينة
والحمل على المعنى العرفي واللغوي لازم والمعنى المصطلح لم يثبت في خطابات القرآن حتى ينصرف اليه مع ان فيما مر من عموم دليل الاسلام شهادة على
العموم مضافا الى عدم القول بالفرق وهنا اشكالات وابحاث لا حاجة لنا في ذكرها نعتني بها ننبهها احدها انه لا فرق في هذا الحكم بين افراد
الكفار وانواع الكفر ولا فرق بين من انتحل الاسلام وغيره فان كل محكوم بكفره فالحكم فيه ذلك لعموم الهيئة وضعف الشبهة في عدم شمول
العموم لمن انتحل الاسلام ولظاهر اطلاق الاصحاب في فتاويهم ومعاقد اجماعهم وثانيهما ان حكم المخالفين ليس حكم الكفار بالعنوان الكلي
وان كان في نكاح المؤمنة للمنافق لهم كلام لكنه من جهة النصوص الخاصة لانهم داخلون في اسم المسلم خارجون عن عموم الكافر في ظاهر اللفظ
والباطن لا مدخل له وما دل من الروايات على كفرهم يحمل على كونهم في حكم الكافر في الآخرة دون الدنيا لمنافاة اجراء حكم الكافر عليهم للسيرة القطعية
ولزوم العسر والحرج وبالجملة للمسئلة محل اخر واشتراط الايمان في المقامات الكثيرة ليس من باب عموم نفي السبيل بل هو من باب اخر واما من

بكفرهم من الاصحاب فبناء على مذهبهم دخول المنافقين في هذا الحكم ايضا والله العالم وهنا بحث وهو ان المؤمن والكافر لا يشمل غير البالغين فلا ينفي الآية سبيل الكافر على صغير المسلم او مجنونه والجواب اولا بان ما دل على التبعية يجعلها في حكم المسلم ومن جملته عدم السبيل وثانيا بان عدم دخول الاطفال في صورة الجمع ممنوع فانه اذا قيل الكافرون والمؤمنون يعم اطفالهم عرفا وثالثا نقول ان ثبوت السبيل على اطفال المسلمين سبيل على نفس المسلمين فان الاولاد من المال فكما ان السبيل على مال المسلم فكذا على الاولاد وتوابعه **عنوان** من جملة المبطلات للعقود اشتراط الشرط الفاسد فيها فانه مفسد للعقد والشرط الفاسد هو المنافي لمقتضى العقد او المؤدي الى جهالة العوضين او المخالف للكتاب والسنة او شرط حرم حلالا او احل حراما وقد مر بيان هذه الاقسام في بحث الشروط ووجه رفع الاشكال عن معانيها وتحقيق مواردها وما عدا ذلك فهو سائغ والغرض هنا بيان ان العقد متى اشترط فيه شرط فاسد فهل يبطل العقد بفساد الشرط او يفسد الشرط فقط دون العقد والمحكي عن اكثر الاصحاب بطلان العقد ايضا وذهب بعضهم الى بطلان الشرط خاصة والحق ما ذهب اليه الاكثر نظرا الى ان المقرر في العناوين السابقة ان العقد تابع للقصد وان المتحقق الذي مضى في محله ولا ريب ان الشرط المأخوذ في ضمن العقد بمنزلة الجزء من العوضين وله قسط من العوض ايضا ويتعلق القصد بالمقيد وقد مر في بحث الشروط ان المراد بالشرط الواقع في ضمن العقد ربط المعاملة به لا التزام خارجي لنفسه فمتى تحقق الربط وفسد الشرط فما وقع عليه القصد من المركب لم يقع والمطلق لم يتعلق به القصد فلا وجه لوقوعه لو ليس العقد دالا على وقوع المعاملة وان انتفى الشرط بل هو دال على عدمه بل انه فالتمسك بعموم اوفوا بالعقود لا ينفع في بقاء الصحة لان هذا العقد المخصوص كان مقتضيا للاثر بهذا القيد ومقتضيا عدمه عند عدم القيد فيمكن دعوى ان عموم اوفوا بالعقود والمؤمنون عند شروطهم يدل على البطلان لا الصحة ما حال الاعتبار ان قلت ولو فرض ان العقد بظاهره اقتضى الوقوع بدون الشرط ايضا فنقول لا وجه لبقاء الصحة لعدم القصد على ذلك ولو كان قاصدا للوقوع بدون الشرط ايضا لا يصح لعدم الدال عليه والقصد الخالي عن الدال قد مر انه لا عبرة به واللفظ بعد التقييد بالشرط دال على الربط فتدبر وقد تمسك بهذه القاعدة كثير من الفقهاء في كثير من الابواب كشرط عدم اشاعة الحصة في المزارعة او في المساقاة او في المضاربة او شرط عدم التزويج عليها في النكاح او شرط عدم التصرف في المبيع ونظائر ذلك وكلها مبنية على ابطال الشرط الفاسد للعقد وقد عرفت الوجه في ذلك والشرط الفاسد يخرج من احد الاقسام الاربعة فكل مقام حكم الفقهاء ببطلان شرط في العقود لا بد من ارجاعه الى احد الامور الاربعة حتى يوجب البطلان في نفسه وفي العقد لما ذكرناه وقد بينا الوجه في فساد هذه الاربعة في نفسها مستوفى فراجع وهذه القاعدة قد تنخرم في بعض المقامات لدليل خاص من الشرع كما ورد في النكاح في بعض المقامات ان الشرط يبطل والعقد لا يبطل وافتى به بعض الاصحاب وبالجملة كل ما حكمنا بفساد الشرط لاحد الامور الاربعة حكمنا بفساد العقد الا بدليل دل عليه ويمكن الاستدلال على البطلان مضافا الى ما مر بان بطلان الشرط يوجب جهالة في احد العوضين لان له قسطا من العوض ولازمه البطلان ومن ثم لا يجري في النكاح لانه ليس معاوضة محضة فتدبر **عنوان** من جملة ما ينبغي ان يجعل قاعدة كلية مخرجة عن قاعدة اصالة الصحة المتقدمة فاصبنه بالبطلان من ابتداء كون المعاملة سفهية وقد اشار الى هذه القاعدة الشهيد في اللمعة قال ولا يجوز بذل الثمن ونقصا ما لم يؤد الى السفه وهذه العبارة دالة على ان السفهية من جملة المبطلات الابتدائية والبحث هنا يقع في مقامات باعتبار بيان موضوع السفهية ومواردها والوجه الدال على بطلان المعاملة بها الاول في بيان معنى كون المعاملة سفهية فنقول لا ريب ان السفه في المعاملة او في مطلق العقد ليس عبارة عن كون المتعاقدين سفيهين او احدهما سفيها بل المراد كون المعاملة من شأنها ان تصدر من سفيه وحيث ان المسألة تتفرع على بيان اصل معنى السفه المقابل للرشد وقد مر معرفتهما على ما بين في الشرائط العامة انه ولكن حيث ان السفه عبارة عن نقصان العقل المخرج افعال صاحبه عن طريقة العقلاء وما عليه عادة اغلب الناس وان كان توضيح هذا المطلب يحتاج الى بسط فيكون المعاملة السفهية عبارة عن نوع لا يصدر عن غالب الناس ولا يقع عند العقلاء عادة بحيث لو صدر عن احد منهم يعلم ان هذا على خلاف طريقة العقلاء وربما يستفاد من بعض العبائر ان المعاملة السفهية ما دل على سفه فاعله فيكون السفهية

عبارة عن كونه ما علم سفهها ويكون الحكم مبنيا على ابين المقام وبيان معموادله اعتبار الرشد في المال بان المتعاقدين من يعلم سفههما او سفه احدهما قبل المعاملة بطرف الاختبار ثم يصدر عنهما المعاملة فهذه معاملة سفهية بناء على الجارة الواقع على المشهور المنصور ومن يعلم سفههما بنفس المعاملة بمعنى ان يصدر عنه مثل هذه المعاملة فيعلم كونهما سفيهين او لم يكونا سفيهين مثل في ذلك فيرد عليه ان هذه المعاطاة لو كانت معاملة سفهية لكشف سفهه بهذه المعاملة فلا وجه للتقييد في زيادة الثمن ونقصانه بعدم ادائه الى السفه لان شرط الرشد من الامور الواضحة المذكورة والشرط فيقع ان يكون الآن يكون المتعاقدان او احدهما سفيها ووجه الدفع ما ذكرناه من الفرق بين كون السفه معلوما قبل المعاملة او بنفس المعاملة ولكن هذا الكلام يحتمل النظام لوجوه واضحها احدها ان معاملة السفيه لا تقع باطلة بل يمكن ان يكون صحيحا باذن الولي لان عبارة السفيه ليست كالمجنون والطفل ولهذا يجوز ان يكون وكيلا عن الغير نعم هو محجور عن التصرف في ماله فاذا اذن الولي في تصرف خاص يكون كالوكيل عن الغير والفضولي مع الاجازة ولا مانع من صحته بخلاف المقام فان المعاملة السفهية باطلة بالمرة من اصلها وليس له وجه صحة مطلقا فادراج المقام تحت معاملة السفيه لا وجه له وثانيها ان السفه والرشد كسائر الصفات المبنية من الموضوعات الخارجية التي تعلم بامارات المعتادة ولا ريب ان الرجل البصير بالامور المتأني في جميع ماله وما عليه لا يعد سفيها قطعا مع انه يمكن صدور هذه المعاملة عنه اتفاقا بمعنى انه لشبهة نفسانية يبيع ما يسوى الفا بعشرة دراهم من دون تعلق غرض به ولا ريب ان صدور هذه المعاملة بنفسها لا يصير الرجل سفيها لان السفه نقصان العقل كما ذكرناه وهذا لا يدل على نقصان العقل نعم لو تكرر منه مثل هذا العمل وعلم انه غير مصلح لماله بل مضيع له عد سفيها ولكن ذلك غير الغرض فبين معاملة السفيه والمعاملة السفهية عموم من وجه يجتمعان في صورة كون العاقد سفيها مع كون معاملته مما لا يصدر عن العقلاء كبيع ما يسوى بالف بعشرة دراهم ويفترق الاولى فيما لو فعل السفيه معاملة جارية على طريقة العقلاء كبيع المال بثمن المثل او زيادة ويفترق الثانية في صورة كون المباشر رشيدا في العرف والعادة له ملكة اصلاح المال وضبطه وصرفه في الوجوه اللائقة مع صدور معاملة عنه غير جارية على مقتضى الرشد بل جارية على عادة السفهاء فان فعل الغير العاقل يجوز صدوره عن العاقل فضلا عن ناقص العقل وبالجملة المعاملة السفهية المبحوث عنها على هذا البحث ما كان شأنها الصدور من سفيه لا من تام العقل وثالثها ان مجرد صدور مثل هذا العقد لو كان مقتضيا لسفاهة فاعله لزم من ذلك حجره بعد ذلك عن التصرفات المالية كما هو قاعدة السفهاء مع ان الرجل بمحض صدور ذلك لا يحجر عليه بلا كلام بل المدار في ثبوت السفه انما هو انكشاف عدم وجود ملكة الاصلاح فيه ولا يدل الانكشاف بذلك ورابعها ان العمدة في اثبات احكام السفيه من الحجر وغيره انما هو النصوص الكتابية وغيرها الدالة على عدم ايتاء الاموال للسفهاء وعدم نفاذ معاملتهم ولا ريب ان هذه الادلة لا تشمل مثل هذا الرجل بمجرد هذا الفعل حتى يدخل معاملته في معاملة السفيه واحتمال انه في حال الصدور هذا العقد عنه سفيه وقبله وبعده رشيد لان صدور مثل هذا العقد الخارج عن طريقة العقلاء في تلك الحالة يكشف عن زوال العقل التام عنه في تلك الحالة في كال البعد اما اولا فلان نقصان العقل وتمامه في الاحد منها هو خارج عن المعتاد بل هو من المحالات عادة واما ثانيا فلان المفروض عدم تغيير فيه يوجب نقصان عقله وتمامه بل هو على حاله الاول واما ثالثا فلان الغرض انما تعلق بصدور فعل من الانسان غير ملائم لفعل العقلاء فلا يخرج الانسان عن كونه عاقلا لا ترى ان الناس يعملون الاتيان بافعال المجانين بل فعال البهائم ومع ذلك لهم عقل ممتازون بالعقل وكذا فيما نحن فيه وليس يتعلق غرض ما مخرجا عن السفهية اذ لا ريب ان صدور الفعل من دون ملاحظة غاية ممتنع عن الفاعل المختار بل المخرج عن السفهية ملاحظة غاية معتنى بها عند العقلاء اما ملاحظة غاية لا يعتنى بها فلا يخرج الفعل عن السفهية فيمكن ملاحظة غاية غير معتد بها وصدور الفعل لاجلها ولا بعد في ذلك وهذا غير قادح في العقل والرشد فتدبر وبالجملة فالمسألة واضحة فحاصل المراد من المعاملة السفهية كونه على نحو لا يعتد به العقلاء ولا ينبغي صدوره من السفهاء الثاني ان السفهية وان فرض في كلام الشهيد وغيره في البيع لكنه لا يختص به بل يعم سائر المعاوضات من اجارة وصلح ونكاح ومسابقة وجعالة ومزارعة ومساقاة ومضاربة ونحو ذلك بل يعم غير ما فيه المعاوضة ايضا كالوكالة ونحوها والوجه فيه انك قد عرفت ان المدار في كون العقد سفهيا صدوره على نحو لا يعتد به عند الناس وهذا معقول في جميع العقود بل هذا جار في الشروط ايضا فان الشرط قد يكون سفهيا وتوضيح ذلك بالمثلة في الجملة ان يؤتى مثلا لو زاد في عوض الاجارة وغيرها من المعاوضات ما لا يقدم عليه الا سفيه او نقص كذلك فيصير كالبيع او جعل احد العوضين

مما لا ينتفع به عقلا او شرعا كبيع الخنافس والديدان والمزارعة على ارض لا ماء لها بالمرة ولو نادرا لعبث في العادة او على ارض لا يتمكن من زرعه وزارعه
غلمان يزرع فيه شيئا من الحبوب لا يؤكل او جعل عوض الجعالة ما لا نفع فيه او جعل العوض لما لا نفع فيه كرفع صخرة او ذهاب الى ارض مظلمة ونحو
ذلك وكالمضاربة بشرط ان يشتري بزائد ويبيع بناقص ونظائر ذلك ونحو الرهن الذي اشترط الراهن لنفسه خيارا في فك الرهن وفسخ العقد
وان لم يؤد المال والوكالة على امر جزئي كاخذ حبة حنطة او حفظها ونحو ذلك وبالجملة فالفقيه في ضبط موارد العقود ان المعتبر في اغلب المعاملات
انما هو ما عليه طريقة اغلب الناس وعادة اكثر العقلاء وما خرج عن ذلك مما لا يعتد به عندهم فيندرج تحت افعال السفهاء بحسب الشان و
هذه بعد معاملة سفهية نحوله عقد من العقود وفي اي باب من ابواب ينديرج في هذا المقام فروع كثيرة حكم فيها الاصحاب بالفساد وليس شيء منها
فاسدا الا لاجل كونه معاملة سفهية ومما اشرنا في الامثلة تنبيه على استخراج الفروع المسطورة في كلمة الاصحاب وتنقل الى استنباط ما غفلوه
الثالث ان الوجه في بطلان هذه المعاملة ان عمدة العام في اثبات الصحة لا نعم لاصالة الفساد انما هو جريان المعاملة في زمن الشارع على هذا المنوال وعدم تعرضه
في ذلك بالقدح والبطلان فيكون تقريرا منه في ذلك كما بينا ولا ريب ان تقريره لا يكون الا بما هو متعارف اغلب الناس وهو لا يكون سفهية لو فرض
انه في ذلك الزمان كان يصدر منهم ايضا معاملة غير مقصودة للعقلاء كما هو المتعارف بين الجهال والاراذل في زماننا ايضا فلا نسلم اطلاع المعصوم عليها
في ذلك الوقت وليس صدق الفعل عادة كافيا في التقرير بل المعتبر صدور الفعل به في مرأى ومسمع ولا ريب ان امثال هذه الامور يؤتى بها في خفوة
المعصوم لو فرض الاطلاع عليه فنمنع التمكن في ذلك الوقت عن الردع ولو سلم ذلك كله فنمنع عدم الردع واطباق الاصحاب على البطلان مع انه يجد
براسه في هذا المقام كاشف عن صدور الردع والمنع عن ذلك كله مضافا الى ان عموم قوله تعالى ولا تأكلوا اموالكم بينكم بالباطل الا ان تكون تجارة عن
تراض شامل لذلك لان الباطل في العرف ليس الا ما لا نفع فيه والاطلاق منزل على العرف ولا يراد منه الباطل شرعا للزوم الدور فيما مر ولان اثبات البطلان
شرعا انما يتحقق بهذه الاية في غير المستثنى فكيف يعقل ارادة الباطل شرعا مع ان البطلان ليس حقيقة شرعية جزما حتى يحمل عليه اللفظ ويكشف
عن ذلك تمسك الصحابة في ابطال اكثر المعاملات الفاسدة ولو اريد منه الباطل شرعا فلا وجه للتمسك به مع ان استثناء تجارة عن تراض يدل
على ان ما عدا ذلك محكوم ببطلانه وداخل تحت اكل المال بالباطل وما نحن فيه ليس من باب تجارة عن تراض فان قلت ان البحث في صحة المعاوضة
فيكون داخلا تحت تجارة عن تراض فهذا يدل على صحته لا فساده قلت اولا ان التجارة يراد بها ما هو وصلة الى تحصيل المال ولا ريب ان المعاملة
اذا كانت سفهية فاما ان يكون طرفاه او احدهما ما لا يعد مالا كالحشرات ونحوها او ما يعد مالا لكنه لا فائدة فيه بل هو محض تضييع للمال و
على التقديرين فهو خارج عن اسم التجارة ولو سلم شمول لفظ التجارة على مطلق المعاوضة اي ما كان بحسب الوضع اللغوي نقول ان لفظ
التجارة هنا ليس عاما حتى يندرج فيه مطلق الافراد بل هو مطلق ينصرف الى الافراد الشائعة المتعادة ولا ريب ان السفهية خارجة عن المعتاد الغالب
فلا يدخل تحت المستثنى فيبقى تحت عموم اكل الباطل ولازمه الفساد واما عموم اوفوا بالعقود والمؤمنون عند شروطهم ونحو ذلك من العمومات
كاحل الله البيع والصلح جائز وغير ذلك من الادلة المطلقة في ابواب الفقه التي يتمسك بها في اثبات الصحة فغير شامل للمقام نظرا الى انصرافها
ايضا الى المتعارف الشايع وما عليه طريقة الناس مما يقصد للعقلاء وغير مندرج تحت ذلك مضافا الى ان المعلوم من طريقة الشرع المنع عما
لا يعتد به دينا ودنيا وما نحن فيه من ذلك القبيل ومما يؤيد المقام بل يكون حجة في الباب الحجر للسفيه عن التصرف المالي اذ ليس الحجر عليه الا من جهة
صدور مثل هذه المعاملة عنه غالبا وهو مما لا يرضى الشارع به وهو من اقوى الامارات على ان هذه المعاملة غير مرضية عند الشارع وغير ممضاة في نظره
فان قلت ان المعاملة السفهية يكون نافعة في احد طرفيها وان لم يكن فيها نفع بالنسبة الى الجانب الاخر كما علم ذلك من الامثلة فبالنسبة الى احد الجانبين
يدخل تحت ادلة التجارة والعقود وينعقد في الجانب الاخر ايضا لعدم امكان التفكيك قلت ليس كذلك لان خروجه عن الادلة قد مر انه لاجل عدم التعارف
وكون احد الجانبين ينتفع لا يجعله متعارفا وثانيا نقول انا نثبت البطلان بالنسبة الى الجانب الغير المنتفع ويثبت البطلان في الجانب الاخر
بعدم التفكيك مع ان الدخول تحت ادلة التجارة ايضا محل نظر لان التجارة ما قصد منه الانتفاع من الجانبين وما نحن فيه ليس من هذا الباب
كل ما ذكرنا ان السفهية يختلف باختلاف الامكنة والازمنة والاجناس والاعواض وغير ذلك مثل شراء الماء على الشط ممن

مانع عن تناول الماء عقلا او عرفا وسفره في الفلاة ليس كذلك واعطاء الاجرة على شيء يستظل به في الشتاء مع البرد الشديد المحوج الى الشمس سفهي
استيجار الدابة للركوب في السفينة كذلك والحاصل للخصوصيات مدخلية في المقام وان كان بعض انواع المعاملة كما مثلنا بها سفها على كل حال
لكن لا ينحصر في ذلك بل المعاملات المعتادة نوعا قد يكون سفها في خصوص زمان ومكان وبالنسبة الى شخص خاص فتدبر وثانيهما ان المعاملة السفهية
اذا تعلق به غرض صحيح هو من مقاصد العقلاء ولا بد من كون الغرض المعتد به مخرجا عن السفهية وفي كلام الشهيد الثاني في الباب حيث قال يرفع السفه تعلق
غرض صحيح منزل على ذلك بل يمكن دعوى ان الغرض معناه ما لا يحصل في نظر الفاعل الا به وما امكن حصوله بدونه او باقل منه لا يعد غرضا لذلك ونحو
ما مثل به بقوله كالصبر بين حال ونحو فتبصر **عنوان** من جملة المبطلات للمعاملة تعلق نهي الشارع بها وقد تمسك بذلك كثير من الاصحاب
في كثير من المقامات والمسألة محررة في الاصول لكن البحث في الاصول من جهة دلالة النهي على الفساد وعدمه وما نحن فيه اعم من ذلك والغرض اثبات ان
المعاملة المنهي عنها فاسدة سواء كان ذلك من دلالة النهي على الفساد او من جهة ادلة شرعية اخرى او قاعدة شرعية كما نقررها في تحرير الادلة والمشهور بين
الاصوليين ان النهي لا يدل على الفساد في المعاملات وذهب المرتضى وجماعة الى ان النهي يدل عليه وظاهر جمع من فقهائنا التفصيل بين النهي المتعلق
بالمعاملة وبين غيره فيدل الاول على الفساد دون الثاني وهنا مذهب آخر لا حاجة لنا الى ذكرها وقد نبه على ذلك التفصيل المحقق الثاني في
حاشية القواعد حيث ذكر جملة من المعاملات المحرمة او المكاسب التي قال ان هذه المعاملات كلها فاسدة لرجوع النهي اما الى احد العوضين او
احد المتعاقدين وفي هذا التعليل اشارة الى هذا التفصيل وان كان العبارة اعم وبالجملة الظاهر من تتبع طريقة الفقهاء حكمهم بالفساد بتعلق النهي الى
احد الاركان كيف كان وقد يمنعون ايضا الفساد في بعض المقامات متمسكا بان النهي في المعاملات لا يدل على الفساد ثم ان النهي قد يتعلق بالمعاملة نفسها
وقد يتعلق بجزئها وقد يتعلق بوصفها اللازم وقد يتعلق بوصفها المفارق وقد يتعلق بامر خارج والمسألة مبسوطة في كتب الاصول ولا
غرض لنا في ذكرها والعمدة بيان الوجه في الفساد في المحل المقصود فنقول لفظ النهي بنفسه من دون ملاحظة امر خارجي لا يدل على فساد المعاملة باي نحو
تعلق لا بالمطابقة ولا بالتضمن والوجه واضح ولا بالالتزام لعدم اللزوم ومدلول النهي انما هو التحريم في المنهي عنه والعقاب على فعله وترتب الاثم
ولا دخل له في ذلك لجواز ترتبه على امر منهي عنه ايضا كما في صورة النهي لامر خارج كالبيع وقت النداء فانه حرام موجب للعقاب بالنهي ومع ذلك مذهب
المشهور بل الكل على عدم فساد البيع في ذلك وبالجملة الملازمة بين التحريم والفساد فلا دلالة لانها فرع اللزوم نعم نقول بان النهي متى ما تعلق بنفس
المعاملة فاسدة اذا كان النهي متعلقا باحد الاركان لوجوه الاول ما صرح معظم الاصحاب عليه بل لم يزل الفقهاء كانه يستندون في ابواب الفقه
في بالنهي على الفساد كما ذكره المرتضى وهو واضح لمن يتتبع ولا نقول بانه دال على الفساد كما ادعاه المرتضى حتى يستلزم النقل في مدلول النهي بل الظاهر
انه على معناه اللغوي والعرفي لكن هذا التمسك والاجماع كاشفا عن وجود قرينة عندهم على ذلك او وجود دليل دال على كون المنهي عنه فاسدا ويكون
النهي امارة محققة للموضوع ويجيء الفساد من نفس الشارع عند الفرقة وقد وجدنا الفقهاء في صور تعلق النهي بالاركان متسالمين على هذا المعنى وان
منعوا في صور تعلق النهي لامر خارج فعليك بالتتبع الثاني الاجماع الذي نقله المرتضى وغيره على ذلك كما هو مذكور في علم الاصول وجعله حجة على
الدلالة شرعا مع اعتضاده بفتوى كثير من الاصحاب معتمدا عليه ومتاخرا عنه الثالث الاستقراء فانا قد وجدنا كثيرا من المعاملات المنهي عنها لكونها
فاسدة بحيث علم فساده من اجماع او شيء اخر بحيث لم يبق لنا بحث في فساده فاذا حصل الغالب في ذلك يحمل المشكوك فيه على الغالب من الفساد وان لم يدل
فيه شيء على فساده الرابع ما ورد في الرواية في نكاح العبد بغير اذن سيده انه يصح لانه ما عصى الله بل عصى سيده وهذا التعليل يدل على ان العقد
لو كان فيه معصية الله لكان فاسدا لا يقال ان معصية السيد ايضا معصية الله فينبغي على هذا ايضا ان يكون فاسدا لانا نقول ان الظاهر من الرواية
ان معصية الله ابدا مبطل بمعنى انه لو كان العقد محرما باصل الشرع لوقع فاسدا بخلاف ما لو كان التحريم لامر خارج فانه غير مبطل وهذا يدل
على التفصيل الذي اشرنا اليه من ان التحريم ان كان ناشئا عن اصل المعاملة بمعنى كون سببه احد اركان العقد لزم الفساد وان كان من امر خارج
فلا ونكاح العبد بغير اذن سيده ليس فيه تحريم من جهة نفس العقد ولا من اجزائه واركانه وانما هو لمخالفة المولى فان قلت ان هذه الرواية
تدل على كون العقد المنذور تركه ايضا باطلا كما لو حلف ان لا يبيع او نذر ونحو ذلك لان العقد حينئذ معصية الله قلت ليس كذلك بل الظاهر من

من المولى انه كون فضل العقد معصية لله لو خلي ونفسه من دون انضمام امر خارج اليه ليس للنذر والعهد بالنسبة الى العقد الا كالذي للمولى في العبد
وان كان المنع في النذر عن الله تعالى لكن بواسطة الزام العبد نفسه كما ان منع الشارع عن عقد العبد بواسطة منع سيده وبالجملة فظاهر الخبرين كون العقد
بنفسه معصية لله يوجب بطلانه والمناقشة في سند الرواية او في حجيتها في المقام خال عن الوجه لان الخبر بسنده معتبر وحجيته في المقام لا ريب فيه ليس الغرض الا ما هي
فائدة بغير عينه وان المعاملة المنهي عنها فاسدة وليست المسئلة اصولية لانا انما نتكلم في دلالة النهي على الفساد بل بجعله امارة محققة للموضوع مثل ما نحن
لا تعارضه ظهور النواهي في الاعمية عن البطلان والعدم لعدم التنافي بغير اعتمادنا لا له الرواية على ان النهي يقتضي بالفساد اللازم هذا المحذور
ولو سلم المنافاة والمعارضة فنقول ان ورود الخبر على مدلول النواهي وتقديمها عليها واضح وليس الا كما لو قال المولى لعبده كلما نهيتك عنه لو
فعلته كان فاسدا بلا ثمرة بعد صدور نواه كثيرة عنه وقد مر نظير هذا الكلام في تاسيس الاصل التعبدي في الاوامر فراجع وفي الخبر ابحاث كثيرة موكولة الى ما
حرر في الاصول وهذا المقدار كاف فيما نحن بصدده بعد وضوح المرام الخامس ان النهي وان لم يدل على الفساد بالوضع ولكن تعلق المنع باحد الاركان
يقتضي كون المراد به الفساد فيكون بمنزلة القرينة نظرا الى ان الامر والنهي المتعلق بشيء فمنه الى الذهن جهة المقصودة بالذات ولا ريب ان المقصود الذاتي
في المعاملة ترتب الاثار عليها واما الاباحة والتحريم فهما من التكاليف التي لا ربط لها بالمعاملة من حيث هي كذلك فاذا تعلق النهي بها يدل على عدم وجود
ما هو المقصود من المعاملة فيه وهو ترتب الاثر لا عدم الثواب وترتب العقاب وبالجملة تعلق نهي الشارع على شيء يدل على ان الاثار المطلوبة منه من حيث هو
كذلك غير مرتبة عليه وهو الفساد ولا فرق في ذلك بين العبادة والمعاملة وما يورد على هذا التخصيص بصورة التعلق بالاركان بل يعم المنهي عنه كيف كان
مدفوع بوجه الفرق اذ لو كان التعلق باحد الاركان فيكون المعاملة منهيا عنها واما لو كان لغير ذلك كان المنهي عنه امرا خارجيا وان كان في ضمن
المعاملة فلا يصير الجهة المذكورة اية فيه بل يلحظ فيه حيثية اخرى فليتامل السادس ان طريقة الشرع انما هو الارشاد الى ما هو المصلحة والمفسدة
كاوامر الطبيب ونحوه وهما بالاحظام من جهات سوى ظاهر النهي كون الشيء ذو مفسدة مطلقا ومنها عدم ترتب الاثار وان امكن ان يكون يكفي في ذلك وجود المفسدة
الكائنة الموجبة للعقاب وان لم يكن المفسدة هو عدم ترتب لكن يمكن القول بان الشيء الذي فيه مفسدة ذاتية توجب العقاب لا يجوز على الشارع الحكيم امضاء
اثاره ولو ارضى المقصودة منه لان الوصول الى ما ارتباط بالمعاصي وفيه نظر الا انه نوع تاييد ولعله الى ما ذكرنا ينظر قول من قال ان المنهي عنه لو كان صحيحا
لزم من صحته حكمة يدل عليها الصحة ومن تحريمه حكمة يدل عليها النهي وهما اما متساويان او واحدهما زائد على الاخر فيلزم ارتفاعهما على الاول والقطع
اذ بعد التساقط يبقى على اصالة الاباحة كسائر المعاملات وعلى الثاني يلزم ارتفاع الناقص بصورتيه والمقصود ان الصحة وترتب الاثار كاشف عن
مصلحة فيه والتحريم كاشف عن مفسدة فاما ان يتكافئا فيلزم الصحة واما ان يختلفا فاللازم عدم الصحة لو رجحت المفسدة وعدم التحريم
لو رجحت المصلحة وهذا كلام جيد جدا وان بقي كثير من الاصوليين وما بقي ان هذا لا يدل على الفساد اذ غايته دوران الامر بين بقاء الصحة او
التحريم ولعل التحريم مرتفع خطا محض اذ لو فرض ارتفاع التحريم خرج عن محل البحث اذ الفرض كونها معاملة منهيا عنها ومتى ثبت التحريم لزم
البطلان لعدم امكان الاجتماع وهنا كلام في النقض والحل موكول الى ما حرر في الاصول في بحث النهي في العبادات لاجتماع الامر والنهي
السابع ما ورد في الروايات عن الائمة عليهم السلام في موارد بطلان بعض المعاملات من التمسك بالنهي كما في حرمة الربا ونهي النبي صلى الله عليه وآله عن الغرر ونظائر ذلك مما
لا يخفى على المتتبع فان ظاهر هذه الاخبار ان المنهي عنه فاسد وذلك واضح والتامل فيما ذكره بعضهم من ان النهي متى ما دل النهي على التحريم
خصص ما دل على صحة العقود من قبيل احل الله البيع والصلح جائز واوفوا بالعقود والنكاح من سنتي ونحو ذلك للتعارض بينهما بالعموم
والخصوص المطلق فيخرج المنهي عنه عن عموم ادلة الجواز والاباحة والصحة وان كانت من الاحكام الوضعية لكنها تابعة في هذه الادلة
للحكم التكليفي بمعنى ان الصحة قد استفيدت من دلالة الاباحة ولزوم الوفاء فمتى ما زال الحل بالنهي فلا وجه لبقاء الصحة وذلك فيطرد نفعه للمفهوم
للمنطوق اذ لو جاز ايعارض المنطوق واسقطه عن الاعتبار فلا يلتفت بعد ذلك الى المفهوم وبالجملة المنهي عنه يخرج عن ادلة الصحة
يرجع الى اصالة الفساد الاولية ولذلك يقول ان المنهي عنه فاسد لا ان النهي يدل على الفساد وما بقي ان هذا الكلام يتجه فيما لو كان دليل
الصحة منحصرا في العمومات التكليفية واما العمومات الوضعية كقوله البيعان بالخيار ما لم يفترقا ونحو ذلك فلا يتخصص بالنهي ويكفي ذلك في اثبات

الصحة مع عدم المنافاة بينها وبين التحريم فلا بد من القول بان الادلة الوضعية مع عدم وجودها في كثير من الابواب واختصاصها على المدعى لو كانت
انما هي مسوقة لبيان حكم اخر ولا دلالة فيها على اثبات الصحة حتى يتمسك بها في مقابل النهي وبالجملة المعاملة المنهي عنها لكنها فاسدة بما مر من الوجوه
وعليه طريقة الاصحاب في كل باب عنوان من جملة المبطلات التي اسندها الى الاقالة وهو عبارة عن فسخ المتعاقدين للعقد بتراضيهما على ذلك
والبحث فيه يقع من جهات احدها في انها فسخ او بيع او عقد جديد مطلقا او مع التفصيل بين لفظ الملك وفسخ والمعتمد انه فسخ مطلقا وثانيها انه
في حق المتعاقدين والشفيع فسخ او في حق الاول دون الثاني او بالعكس والحق انه فسخ مطلقا وثالثها انه اذا تحقق الاقالة فهل العوضان يضمنهما بالمثل
مطلقا او بالمثل في المثلي وبالقيمة في القيمي بصورة التلف واما مع الوجود فلا باس ان يقال انهما في حكم الزيادة الحاصلة في العين بطريق النما متصلا كان او
منفصلا وبطريق تولي حدوث احد المتعاقدين في حكم النقصان الطاري عليهما بفعل الله تعالى او المتعاقدين في حكم النقصان او الاجنبي وهذا
هو الحكم المشترك بينه وبين سائر الفواسخ وخامسها ان الاقالة يعتبر فيها الايجاب والقبول او يعتبر فيه اللفظ من الجانبين كيف كان
او يكفي فسخ الواحد مع رضا الاخر او التناسر قبله وسادسها ان الاقالة هل يجري في ابعاض المعقود عليه كالمجموع ام لا وسابعها ان
الاقالة هل هي جارية في العقود كافة سوى مثل النكاح الذي اخرجه الاجماع او مختص بالبيع وثامنها ان الاقالة على تقدير التعميم والتخصيص هل
هي على القاعدة او شيء اثبته الدليل الا فهي منافية لادلة العقود وتفصيل الكلام في كثير من ذلك موكول الى كتب الفروع وان اجمل فيه بعض
الاصحاب في تفصيل الباب وملخص المطلب ان كونه فسخا مطلقا انما هو من جهة قصد الفسخ وعدم قصد شيء من العقود عليه وكون قصد المتعاقدين
من ذلك رفع اثر المقتضى الاول لا احداث مقتضى جديد ولا فرق في هذا المعنى بين الالفاظ ولا بين الاشخاص واما الضمان فهو على القواعد
الثابتة في محلها في الاحكام ومثله احكام الزيادة والنقصان فانها على القواعد العامة لا دخل لها بباب الاقالة وانما الذي يتعلق بالبحث لنا با
في موضوع الكلام في الجهات الباقية فهنا ابحاث الاول في بيان مقتضى القاعدة فنقول لا ريب ان الاصل الاولي بعد ثبوت العقد وترتب
الاثر بقاؤه على هذه الحالة ولزوم الوفاء به لا يرتفع هذا الحكم الا بمزيل شرعي قام عليه الدليل وليس مجرد تراضي المتعاقدين على الفسخ
وتفاسخهما مزيلا فهو كما انه لا يكون مزيلا في النكاح فلا بد في اثبات البطلان بالاقالة ورجوع كل عوض الى مالكه من دليل معتبر فهي على
خلاف القاعدة وما يقال ان العقد انما هو للمتعاقدين لا دخل لاحد في ذلك والحق منحصر فيهما وكل احد مسلط على حقه فاذا اجاز كل منهما عن
حقه فلا يعارضهما احد في ذلك مدفوع بان كون الحق لهما لا يقتضي تسلطهما على رفع الشرع الاثر الذي جعله الشارع كما في النكاح
فانه لا ريب ان الحق للزوجين لا يعارضهما فيه معارض ومع ذلك لو تقايلا وتفاسخا لا ينفعهما في ابطال اثر النكاح فلا بد من اثبات كون
الفسخ والتراضي مزيلا لهذا الاثر وهو على خلاف القاعدة ويمكن ان يقال ان العمدة في ادلة لزوم العقد وعدم ارتفاعه بالفسخ انما هو عموم
اوفوا بالعقود فانه دال على اللزوم الذي لا يرتفع بفسخهما او احدهما ولا ريب ان الظاهر من هذه الاية بعد كون الارتباط ماخوذا في مفهوم
العقد كون لزوم الوفاء من احد الجانبين مرتبطا بالاخر كما ذكرناه في باب التقابض مع الامتناع فاذا جاء الارتباط نقول اذا بنيا على عدم
الوفاء فلا يجب على احدهما الوفاء لان الوجوب على البايع فرع وجوبه على المشتري وبالعكس فاذا بنى البايع على الفسخ لا يجب الوفاء على المشتري واذا
بنى المشتري على الفسخ لا يجب الوفاء على البايع فاذا تراضيا على الفسخ لا يجب الوفاء على احدهما فلا وجه لبقاء اللزوم فيصير الاقالة فاسخة
في العقود كلها الا ما اخرجه الدليل او نقول ان الظاهر من عموم اوفوا بالعقود ان لزوم الوفاء على احدهما انما هو لحق الاخر وبعبارة اخرى
الظاهر ان هذا الامر توصلي والغرض منه عدم تضييع حق المتعاقدين فمع تراضيهما على (ملكية كل منهما جهة) مقصود منه ترك التضييع ولا وجه
لتضييع ذلك ولذلك امر الشارع بالعمل بمقتضاه حتى لا يضيع حق احدهما ولكنه بعد تراضيهما على التقابل والتفاسخ فقد رفع اليد كل
منهما عن حقه والناس مسلطون على حقوقهم فلا وجه لبقاء اللزوم وبعبارة اخرى التبادر من ادلة اللزوم كونه لاجل مصلحة المتعاقدين لا للتعبد
المحض فبعد تراضيهما لا مانع من الفسخ الثاني في جريانها في سائر العقود واختصاصها بالبيع ومنشأ البحث ان الاقالة على خلاف القاعدة
وقد دل عليها النص والاجماع في البيع فيبقى سائر العقود على القاعدة والخبر المروي في هذا الباب عن الصادق ع ان ابا عبد الله مسلم اقال مسلما في بيع

اقاله الله عثرته يوم القيامة وهذا الخبر مختص بالبيع ولكن الحق جريانه في مطلق العقود الا ما اخرجه الدليل اما بناء على كونه على القاعدة كما ذكرناه فلا
بحث في التعميم وهذا الخبر ايضا يكون مؤكدا في موارده واما لو قلنا بانه على خلاف القاعدة كما حررناه فنقول ايضا بالتعميم نظرا الى ان الرواية دلت على
ان ذلك اي الاقالة انما هو حق للمتعاقدين في اختيارهما وبعبارة اخرى الخبر مشعر بدلالة على ان اللزوم ليس الا حق المتعاقدين واذا اراد التفاسخ فلا مانع منه
الشرع ولهذا نسب الاقالة الى العاقد وذكر له الاجر الاخروي ولو كان هذا انشاء مجعولا من الشرع في مورد خاص لما ناسب هذا التعبير وبعبارة ثالثة جعل الصانع
العلة في ترتب الثواب الاخروي رفع البدعة عن الحق والاقالة وهو يعم الابواب كلها وذكر البيع بالخصوص لا يدل على التخصيص بل ذكره اما باعتبار كون الغالب
ذلك او لان لفظ الاقالة يطلق في البيع دون غيره ولعل الاول اوجه لانه العقد المبني على الغالبة والمداقة وعليه المدار في المعايش والمكاسب غالبا ويشعر بما
ذكرناه تعليل معظم الاصحاب كالعلامة والمحقق الثاني والشهيد في باب التقايل في العقد بانه معاوضة محضة فيجري فيه الاقالة وظاهرهم انه متى لم يكن
فيه جهة تعبد كالنكاح الذي دل عليه الدليل فلا مانع من الاقالة وهو يرشد الى ان المناط منقح بين البيع وغيره من المعاوضات خصوصا مثل الشفعة
ايضا وان كان في جريانه في مثل الضمان نظر فان في ضد الضامن نحو ما اشتغل فيشكل الحكم بانتقال الحق من ذمة الى ذمة المضمون عنه الضمان جديد وكون الاقالة
فيه ايضا موجبا لذلك محل نظر لكن في باب المعاوضات العينية او غيرها فالمناط منقح ويمكن التمسك بظهور الاجماع ايضا على ذلك فان الاصحاب في كل
عقد لازم سوى ما خرج ذكروا انه يبطل بالتقايل ولم يستندوا في ذلك الى دليل خاص او عام وظاهرهم ان القاعدة الاولية او المستفاد من ادلة الاقالة
قاضية بجواز التقايل وبطلان العقد به فيما لم يثبت فيه جهة تعبد فتدبر وسيرة المسلمين قديما وحديثا على الاقالة والفسخ مع التراضي في ابواب العقود
كاشفة عن ذلك الثالث ان الاقالة كما تجري في تمام العقد تجري في البعض ايضا فيصير البطلان بالنسبة الى ما وقع فيه التقايل وبطلته المسألة نظير البطلان
في بعض العقد من اول الامر كما في بيع ما يملك وما لا يملك نحو الشاة والخنزير والخل والخمر فكما ان فقد الشرط لبعض المبيع يكون مبطلا للعقد بالنسبة اليه
ابتداء فكذلك طرو المانع قد يكون مبطلا بالنسبة الى البعض دون البعض في الواقع ذلك لان العقد كما قررناه سابقا ينحل الى عقود فكل جزء من اجزاء العقد
عقد برأسه والمراد باجزاء العقد ابعاض المتعلق القابل للتعلق لا العقد عليه كما بيناه في محله ومع الانحلال يجري باب الاقالة وليس غرضنا من ذلك ان بعض
البيع بيع حتى يشمله قوله من اقال مسلما في بيع بل الغرض انه كما انشأ في بيع الى المعاوضات ينحل الى الابعاض اذ العلة التي تسلط المتعاقد
على الفسخ ومتى ما كان العقد قابلا للتفكيك وصحة البعض وبطلان الباقي فالمقتضي لجواز الاقالة موجود والمانع مفقود والقول ببطلان البعض
دون الباقي مختص بصورة كون البعض مما يملك ونظائره وجريانه في الاقالة ممنوع والدليل دل على الجواز في البيع والظاهر منه المجموع كما في قوله
بعد ما جاز في العقد بقاء البعض دون الاخر وثبت التسلط على الفسخ للمتعاقدين فاي محذور في ذلك ولا خصوصية لمسألة الشاة والخنزير في ذلك
بل الظاهر ان السر كون العقد قابلا للتبعيض كما اوضحناه في مسألة الانحلال الى العقود بل لنا ان نقول ان الاقالة في الابعاض يصدق عليها انها
اقالة في بيع لان كلمة في الظرفية الحكمية هنا والاقالة في البعض اقالة في الكل ومتى ما ثبت في ابعاض المبيع ثبت في العقود بعدم القول بالفصل والعلة
يشير الى ما ذكرنا في جميع المسائل واطلاق الدليل في الاقالة يشمل الكل والبعض فتدبر مضافا الى اجماع الاصحاب على جواز التبعيض ومنع بعض العامة
في السلم متمسكا بانه يصير سلما وبيعا وقد نهى النبي صلى الله عليه وآله عنه مبني على كون الاقالة بيعا ولا نقول به مع ما فيه من البحث الرابع قال الشهيد الثاني
وصيغتها ان يقول كل منهما تقايلنا او تفاسخنا او يقول احدهما اقلتك فيقبل الاخر ولا يكفي التماس احدهما عن قبوله وظاهر كلامه
ان الصيغة معتبرة في ذلك ولا يكفي فيه الفعل الذي يقتضيه المنطق الصحيح انهما لو تقابضا مع قصدهما الفسخ ودلالة المقام عليه من مقاولة
ونحوه كفى في الفسخ اذ المعتبر في الاقالة عرفا وهو يحصل بذلك كما لا يخفى على من راجع العرف فمن هنا ظهر انه لو قال احدهما اقلتك وقبل الاخر
بنحوه فعليا دال على الرضا كفى بل ولو سكت ولو قال احدهما اقلني فقال الاخر اقلتك فظاهر كلامه عدم الاكتفاء به بل لابد من قبول الامر بعد
ذلك ولا ريب انه لو قبله بالفعل كالقبض يصدق عليه الاقالة فيصير احد مصاديق الادلة واما لو اكتفى بالامر السابق وسكت بعد قول الاخر اقلتك
لم يحصل هناك تقابض فقد يكون ذلك اقالة نظرا من اصالة بقاء حكم العقد ومن ان الاقالة يصدق عرفا عليه بحسب الظاهر ولا ريب ان الثاني في غاية
القوة خصوصا بعد ما ورد في باب النكاح في الرواية من قوله زوجتك بعد قوله زوجني ونظائره وبالجملة المدار صدق الاقالة والتفاسخ عرفا

ولا

ولاشتراط العربية والماضوية ونحو ذلك مما يشترط في العقود

عنوان

من جملة المبطلات استدامة الفسخ باصل جواز العقد كما في العقود الجائزة
او بسبب من الاسباب المسلطة على الفسخ ويتعلق بثبوت جواز الفسخ الكلام في انه مبطل وانما البحث هنا في امرين احدهما في ذكر الاسباب التي ذكرها الفقهاء للفسخ
في العقود اللازمة وثانيهما في بيان الضابط في ذلك والوجه في كون هذه الاسباب موجبا لجواز الفسخ مع ان اصل العقد مبني على اللزوم فنقول قد ذكر
الفقهاء من اسباب الفسخ المجلس في البيع وكون احد العوضين حيوانا الى ثلاثة ايام وشرط الخيار لاحد المتعاقدين او لهما او لاجنبي وامر من شرط له
المؤامرة في بيع كان او غيره وتأخير احد العوضين عن ثلاثة ايام وتبعض احد
العوضين مع فوت المنفعة وعدم تسليم العوض وخيار ما يفسد ليومه والغبن في البيع وسائر المعاوضات والعيب الموجود قبل العقد او المتجدد قبل القبض
في البيع والاجارة ونحوهما وامتزاج اللقطة في بيع المصراة لان الشركة عيب والتدليس بنحو تحمير الوجه ووصل الشعر وصبغ الثوب في بيع الانعام
والكذب في رأس المال والخليط في العوض كشوب اللبن بالماء والحنطة بالتراب ونحوه وفوات الشرط على المشترط وتبعض الصفقة في متاع واحد
او متعدد وان دخل الاول تحت الشركة المعدودة من العيوب ايضا وفلس المشتري مع بقاء الثمن في ذمته ووجود العين وظهور اعسار الضامن بعد الضمان
وكذا المحال عليه او الكفالة في وجه وزرع عامل المزارعة ما هو اشد ضررا مما عين في العقد وانقطاع الماء في اثناء المزارعة وعروض العذر للمستأجر
او العامل للاجير او طرو مانع من استيفاء المنفعة عام للكل او خاص بالموجر والجنون والخصاء والجب والعنن والجذام والبرص والرتق على خلاف في البعض
في الزوج والجنون والجذام والبرص والعمى والاقعاد والقرن والعفل والرتق والرجع وكونها ذات ابنة او محدودة بالزنا على اشكال في الثلاثة الاخيرة
في الزوجة وظهور الزوجة امة او مبعضة مع اقدامه على انها حرة وظهور الزوج عبدا او مبعضا مع اقدامها على انه حر وظهورها ثيبا مع
اقدامه بشرط انها بكر وعجز المكاتب عن اداء مال الكتابة وغير ذلك مما يطلع عليه المتتبع ولكن جملة من هذه الخيارات منصوص وكثير منها غير منصوص
بالخصوص فمثل خيار المجلس دل عليه الاجماع والخبر المعروف البيعان بالخيار ما لم يفترقا وخيار الحيوان ثلاثة ايام للمشتري كما في النص وشرط الخيار ثابت
بعموم المؤمنون عند شروطهم وخيار التفليس بقوله من وجد عين ماله فهو احق به وخيار عيوب النكاح بقوله انما يرد النكاح من الجنون والجذام
والبرص والعفل ونحو ذلك ولكن العمدة في فتح هذا الباب واثبات الخيار في هذه المقامات الكثيرة مع ان العقد لازم بالاصل انما هو عموم ما دل
على نفي الضرر والضرار كما حققناه في بحثه وبيان ذلك ان عموم ادلة اللزوم من قبيل اوفوا بالعقود ونحوه دل على لزوم الوفاء مطلقا سواء كان هناك
ضرر ام لا وادلة نفي الضرر دلت على ان الحكم الذي ينشأ منه الضرر والضرار منفي في الشرع كما ان الضرر الواقع من العباد بعضهم الى بعض منهي
سواء كان من جهة لزوم العقد او من جهة اخرى فالتعارض بينهما بالعموم والخصوص من وجه ومورد الاجتماع ما اذا لزم الضرر والضرار من لزوم العقد
فادلة الضرر ونفي الضرر وادلة اللزوم يثبت اللزوم المستلزم للضرر مقدم قاعدة نفي الضرر هنا لوجوه احدها ان الاضرار محرم والوفاء بالعقد
واجب فيصير هذا من باب اجتماع الحلال بالحرام مع عدم امكان الجمع ولا ريب في هذه الصورة بحكم العقل بتقديم جانب النهي لان دفع المفسدة اولى من
جلب المنفعة فان قلت كما ان فعل الحرام مفسدة فكذلك ترك الواجب فلا وجه لجعل الثاني دفعا للمنفعة بل هو ايضا مفسدة لابد من دفعها
فيتعارضا قلت المفسدة اللازمة في ترك الواجب تبعي وفي فعل المحرم اصلي والثاني مقدم على الاول بل نقول ليس غرضنا من المفسدة العقاب
بل المراد بالمفسدة ما هو كامن في ماهية الحرام موجب لتعلق حكم التحريم فالواجب والحرام بالنسبة الى العقاب سواء واما بالنسبة الى المفسدة الكامنة
والمنافع الذاتية فان الواجب نفع لا يجوز تركه وما في الحرام ضرر يجب دفعه ودفع المضرة اولى من جلب المنفعة ومن اعترض هذه الدقيقة فقال
حتى يتبع الامر وثانيها ان الاصحاب في مقام تعارض الواجب والحرام وعدم امكان القول بهما بنوا على تقديم جانب التحريم كما ذكروا في مسألة
اجتماع الامر والنهي وكل من قال بعدم جواز اجتماعهما قدم النهي وثالثها ما ورد في الخبر انه ما اجتمع الحرام والحلال الا وغلب الحرام الحلال
ومقتضاه ترجيح جانب التحريم بقوته على مقابله في مقام التعارض بقرينة ذكر الحلال في مقابل الحرام ورابعها ما ذكره بالكلية هنا على تقديم جانب
الضرر كما لا يخفى على المتتبع وخامسها ما قررناه في مبحث نفي الضرر ان هذه القاعدة عقلية غير قابلة للتخصيص وما ذكرناه من وقوع بعض افراد
الضرر قد اجبنا عنه بما لا مزيد عليه فراجع ما حققناه في ذلك البحث وبالجملة تقديم ادلة نفي الضرر على دليل لزوم العقد مما لا بحث فيه

وهذه الخيارات لا اشكال منها داخلة تحت دليل الضرر كما يظهر بعد التامل ولا حاجة فيها الى ادلة خاصة وان وردت في بعضها فتلك بزعم
هذا اشكال وهو ان دلالة نفي الضرر تدل على انه منفي في الشرع فلا وجه لتعيين الخيار لذلك اذ غاية ما افاده الدليل من لزوم طريق يرتفع به الضرر
واما ان ذلك هو الخيار فلا دلالة فيها لذلك وقد اشرنا الى هذا الكلام في بحث الضرر فراجع فمثل الغبن والعيب اللذين اثبتوا بهما الخيار يمكن دفع الضرر فيه
بدفع ما به التفاوت اليهم من جهة المال او من بيت المال او نحو ذلك ويندفع بان اندفاع الضرر وان كان له طرق متعددة لكنه باي نحو فرض يلزم
منه ضرر آخر سوى الخيار وتفصيله قد مر في بحث الضرر فلا نعيده وعليك بالتدبر فيه ايضا فان الادلة تنفي الضرر فما هو المعتاد عند الناس في دفع ذلك
الضرر حيث لم يتعين الشارع له طريقا معينا ولا ريب ان الناس في المعاملات اذا فعل واحد منهم خدعة او نحو ذلك اضر بها الآخر اذا ارادوا دفع ذلك
يقولون خذ مالك واعطني مالي واما ان ادفع ما به التفاوت ونحو ذلك فهو امر مستبعد لتكلفات كثيرة واحكام مخالفة للاصل من جهات
سيما ان الضرر الناشئ من المعاملة اما بتضييع او خلل وطمع بارتفاعها ولا يلزم البطلان لعدم الحاجة في رفع الضرر اليه بل يكفي في ذلك الخيار
فنقول هنا اشكال آخر وهو انا لو بنينا على اثبات الخيار بمجرد الضرر لزم من ذلك فتح باب عظيم اذ ليس هنا معاملة الا ويتحقق فيه ضرر على احد المتعاقدين
غالبا اذ جهات لزوم الضرر مما لا ينضبط كما لا يخفى فكيف يعقل القول بان ادلة نفي الضرر تثبت الخيار ويندفع بان الضرر الموجب للخيار يعتبر فيه
امور ثلاثة احدها ان يكون مما لا يتسامح به عادة ولا يتحمل في طريقة الناس مثله وهذا القيد قد استفيد من اطلاق لفظ الضرر فانه ينصرف
الى ما يعتد به بل يمكن ان يقال ان ما يتسامح فيه العادة لا يعد ضررا اصلا وثانيها ان يكون الضرر ناشئا عن المعاملة وعن المتعاقد بل لا عن سبب
سماوي ولا عن اجنبي ويتبين ذلك اخرى لنشترط ان يكون الضرر ناشئا عن جهة المعاملة في جهة العوضين فلا يرد ان انقطاع الماء في المزارعة موجب للخيار
مع انه ليس من جانب المتعاقدين ووجه الدفع ان انقطاع الماء يوجب كون الارض المعامل عليها مما لا ينتفع بها فاعطاؤها في مقابل العمل على العامل
مع كون عمله مما يقوم ومطالبة العمل منه اضرار عليه من المالك فيه جدا وهذا ايضا مستفاد من ان الضرر الذي يجب نفيه على احد المكلفين ما
كان لزومه من جهته لا من جهة شخص آخر او شيء آخر اذ لا تزر وازرة وزر اخرى فالضرر اللازم الاندفاع بالخيار الذي يوجب نقصا على الجانب الآخر ما كان
ناشئا من جهته وثالثها ان لا يكون الضرر مما اقدم عليه كما لو اشترى مع علمه بالعيب او الغبن ونحو ذلك فهذا اسقط احترام ماله والجانب
الآخر ايضا وان كان سببا للضرر لكن المباشر اقوى منه والمقدم على ضرر نفسه لا حول له على غيره ومتى ما تحقق الضرر بهذه الشرائط فنقول بثبوت
الخيار مع ما يدل الدليل على ارتفاعه بطريق آخر ولا يلزم من ذلك محذور اصلا فتدبر **عنوان** من جملة المسائل التي استندوا فيها لتعذر الوفاء
بالعقد وهذا يتحقق بتلف العوض المعين عينا كان او منفعة او حقا من احد الجانبين كان من هذا الباب ذكره الفقهاء في ابواب العقود من تلف
المنفعة في السكنى والتحبيس والاجارة والعارية والصلح لو كان على منفعة يوجب البطلان مع التعيين وكذا تلف الثمن العين والمبيع المعين قبل
القبض وقس على ذلك سائر العقود ونحوه فوات متعلق الوكالة كموت العبد الذي وكله في بيعه او اعتاقه وموت الدابة المشروطة في عقد المسابقة كون
السبق عليها او تلف الآلة المعينة في الرماية والضابط في ذلك كله تعذر الوفاء بالعقد ووجه البطلان بذلك ان الصحة تستلزم العمل بمقتضاها
فلو عمل بمقتضى العقد في غير ما تعلق به فهو عمل بخلاف مقتضاه مع ان الغرض العمل بمقتضى العقد ولو اريد العمل بمقتضاه في متعلقه والغرض
تلفه او ما في حكمه بحيث لا يمكن الوفاء به فالتكليف بذلك تكليف بما لا يطاق وهو منفي ونفي اللازم قاض بنفي الملزوم فيبطل وهذا في غير
باب المعاوضات او المعاوضات التي لا سبيل فيها الى القول بالضمان والغرامة كالمزارعة والمساقاة واضح واما في مثل البيع والاجارة والصلح فيمكن
ان يقال لا مانع من القول بان العوض او المعوض المعين اذا تلف فنقول ببقاء العقد على لزومه ونقول بلزوم المثل والقيمة على قاعدة الضمان كما
لو كان تلف الشخص بيد احدهما بناء على الضمان فتلفه اذ لا ريب في وجوب دفع المثل والقيمة فهنا كذلك فلا وجه للبطلان كما في صورة ما اذا كان التلف من البائع
مثلا او الموجر او من قبل اجنبي فانهم ذكروا ان المشتري والمستاجر يتخير بين الفسخ لفوات عين ما والضرر وبين الرجوع بالمثل او القيمة على المتلف
فلم لا يجوز ذلك فيما لو كان بآفة سماوية لتساوي الصورتين في اصل الضمان وكون التلف من مال البائع والموجر بل احتمل الشهيد الثاني في اجارة الروضة
الرجوع الى الموجر باجرة المثل لو تلف المنفعة قبل القبض تمسكا بقاعدة الضمان كالرجوع على الغاصب وعلى الموجر اذا اتلفها بنفسه مضافا الى انه

الرجوع

لا فرق

لا فرق في الضمان بين الكل والابعاض والجزء والوصف فكما لو تعيبت العين والمنفعة في يد الموجر والبائع فللمشتري والمستاجر الرجوع عليه
بالارش سواء كان التعيب بفعل الله او بفعله او بفعل اجنبي فكذا في ضمان الكل والبعض فالفرق بين صورة الاتلاف والتلف في الحكم
بين الاوصاف واصل العوض كلا او بعضا حيث حكموا في تلفه بالبطلان وهذا الاشكال وارد على من يرى كون المسائل الفقهية على القواعد
واما لو قيل بان في صورة التلف الحكم بالبطلان انما هو لدليل خاص من اجماع او نص والا كان مقتضى القاعدة الصحة والضمان وان القيمة في غير
هذه الصورة ثبت بالدليل والا كان مقتضى القاعدة البطلان لا يرد هذا الاشكال بوجه والذي يقتضيه النظر ان يقال ان دلالة الوفاء بالعقد في ضمنه
بلزوم ابقاء العقد على مقتضاه من الملك والتمليك واجراء الاحكام اللاحقة عليه ففي صورة كون التلف بفعل البائع مثلا او بفعل
اجنبي فلا مانع من بقاء العقد على مقتضاه نظرا الى ان العين التالفة كانت ملكا للمشتري في يد البائع وقد اتلفها متلف يلزمه الغرامة والضمان فيبقى
العقد على مقتضاه من الملكية ويرجع المشتري على عوض ماله التالف بحسب دليل الضمان غاية ما كان المعين خصوصية وقد فاتت فلا يمكن استدراكها
جبر هذا الضرر بالخيار فان شاء فسخ واسترجع الثمن ان كان دفعه وان شاء رضي بالبقاء على ملكه ورجع على متلفه بمثله او قيمته واما في صورة
كون التلف بآفة سماوية فالذي يجب على البائع دفعه باصل العقد انما هو عين المبيع وقد تلف ولا وجه للتكليف بما لا يطاق واما المثل و
القيمة فلا وجه لدفعها فتبطل العقد ويتبين اخرى ان المبيع في يد البائع قبل القبض مضمون عليه بالنص والاجماع وان كان باذن المشتري بحيث
لم يكن بيده بعادية بل يده ماذون فيها ولكن هذه القاعدة انما دلت على ضمان العين ويتضح ويتبين اخرى ان المبيع مضمون على البائع بمعنى ان تلفه
من ماله كالوكيل بالبيع وليس في ذلك تغريم بشيء زائد وهنا سبب آخر للضمان وهو الاتلاف الموجب للمثل والقيمة لما دل على ان من اتلف مال غيره
فهو له ضامن ففي صورة الاتلاف فهنا اجتمع سببان للضمان قاعدة ضمان المبيع التي دل عليها النص وانعقد به الاجماع وقاعدة الاتلاف التي
ثبتت بها ادلة العقل والنقل فالمشتري بالخيار بين قطع النظر عن قاعدة الاتلاف والرجوع لضمان اصل المبيع وهو الفسخ لان ضمانه انما
هو بعينه بمعنى كونه من مال بائعه فيلزمه البطلان ورجوع الثمن وليس زائدا للمشتري ولذلك صرح من قال بان المبيع قبل القبض مضمون على
البائع بان معناه كون تلفه من ماله لا بمعنى الزامه بالمثل والقيمة ولولا الاجماع على الضمان بهذا المعنى لم يكن له وجه لانه مال المشتري في يده
مع اذنه فينبغي كونه كسائر الامانات المالكية في عدم الضمان مع انه ضمن للنص والاجماع لكن بالمعنى السابق وبين قطع النظر عن ذلك والرجوع
الى قاعدة الاتلاف ومطالبة المتلف بالمثل والقيمة بائعا كان او غيره بخلاف صورة التلف السماوي فانه لا وجه للضمان سوى قاعدة البيع وقد عرفنا
ان ضمانه عبارة عن كون التلف من مال بائعه كما دل عليه النص ولا وجه لضمان المثل والقيمة حتى يكون للمشتري التسلط عليه وليس عنده الا دليل
الوفاء بالعقد وهو دال على ذلك في خصوص ما تعلق به العقد وقد امتنع بتلف المال ولا تكليف الا مع القدرة ولا دلالة في دليل الوفاء على دفع
المثل والقيمة ابدا وذلك واضح ومما قررناه ظهر ان التلف السماوي في يد البائع ايضا ليس على اطلاقه موجبا للبطلان بل انما هو في صورة عدم وجود سبب آخر
للضمان غير قاعدة البيع لو فرض ان البائع غصب المبيع ومنعه عن ملكه عدوانا فصار بذلك عاديا ضامنا للعين والمثل والقيمة كسائر الغصاب فح
لو تلف العين في يد البائع بآفة سماوية فالمشتري بالخيار ايضا بين فسخ العقد واسترجاع الثمن وبين مطالبة الغاصب بالمثل والقيمة وملخص الكلام ان
تعذر الوفاء بالعقد عبارة عن فوات ما تعلق به العقد بعينه ومتى ما حصل ذلك ولم يكن هناك سبيل يقوم مقامه بسبب شرعي لزم البطلان
لانحصار الامر في ذلك وعلم بان دليل الصحة في هذا الفرض هو كصورة التلف بآفة سماوية مع عدم كون يد البائع يدا عادية ان كان في يده
لو كان هناك سبيل آخر لصاحب المال المتضرر بتلفه يتخير بين الطريقين فان شاء اخذ بقاعدة ضمان البيع وبنى على كون التلف من مال
بائعه ويسترجع عوضه وان شاء بنى على الآخر بقاعدة اخرى موجبة للضمان كالاتلاف من بائع او اجنبي وغصب حيث يكون يد المتصرف عادية
فيأخذ المثل والقيمة ويطرح جهة الوفاء هنا لاغماض المشتري عن ذلك فتدبر في المقام فانه من مطارح الانظار واما الحكم بالارش في صورة العيب
وان كان من قبل الله فلا يرد نقضا على ما نحن فيه لانا ان قلنا بان الارش على القاعدة بمعنى انه جزء من الثمن يسترجع لفوات جزء من المبيع

فان قلت ان الحكم لا ينطبق على ما ذكرناه فنقول اذا كان تعذر الوفاء بالكل مبطلا للكل فكذا تعذر الوفاء بالجزء مبطل للجزء فيسترجع ما بازائه من الثمن
وان قلنا بانه ليس على القاعدة بل هو ضمان الوصف والوصف غير مقابل بالعوض ولا فرق بين وصف الصحة وغيره وانما هو شيء قضى
به النص والاجماع اذ لو سبب لغيرهما اذ الغرض ان التعيب لم يقع من البائع حتى نضمنه بقاعدة الاتلاف ولا دليل الضرر وليس مقابلا بعوض
حقيقة حتى يبعض بعوامه فليس الا انه شيء تعبدي فلا يجب اجماع لانه خرج بالدليل وبقي ما يخرج منه على القاعدة من لزوم البطلان ولقد تحقق
القول في انطباق الارش على القاعدة وعدمه في ضبط متعلقات العقود بالامر بالعليه فراجع وللمسئلة فروع متشتتة تنبه عليها بالتتبع
في كلمة الاصحاب وبالله التوفيق **عنوان** من جملة المبطلات اسند ما الموت والجنون والاغماء سواء طالت مدتهما ام قصر لكن البطلان
بها انما هو في العقود الجائزة دون اللازمة وجعل الشهيد لنا ذرة البطلان بها من احكام العقود الجائزة فالمحقق في باب الوديعة وهي
عقد جائز من طرفيه يبطل بموت كل واحد منهما وقال في ذلك لا خلاف في كون الوديعة من العقود الجائزة فيبطل بما يبطل به من موتهما وخروج كل منهما
عن اهلية التكليف بجنون او اغماء وقال في المضاربة في ذلك لما كان هذا العقد من العقود الجائزة يبطل بما يبطل به من موت كل منهما وجنونه واغمائه
وقال في الوكالة ويبطل الوكالة بالموت والجنون والاغماء من كل واحد منهما وهذا الموضع وفاق ولان من احكام العقود الجائزة ذلك وبالجملة
من تتبع كلمة الاصحاب ان العقد الجائز يبطل باحد الامور الثلثة من احد الطرفين كان واما العقد اللازم كالبيع والصلح والاجارة والحوالة والضمان
والكفالة والنكاح والمساقاة والمزارعة والمساقاة ونحو ذلك فلا يبطل بالثلثة وان كان يبطل بالموت في بعضها الا من جهة الموت لا من جهة تعذر
الوفاء وغير ذلك وبالجملة الكلام هنا في ان هذه الامور الثلثة لو لم يكن هناك جهة اخرى لا يبطل العقد اللازم نعم لو كان هناك جهة اخرى
كما في صورة اشتراط المباشرة على الاجير وعلى العامل في المزارعة والمساقاة والمضاربة فيبطل العقد بموت العامل خاصة كما نصوا عليه في كتب
الفروع وذلك لتعذر الوفاء بالعقد على ما هو عليه ووجه عدم البطلان واضح من استصحاب بقاء حكم العقد واطلاق ما دل على الصحة الشامل
لصورة الموت والجنون والاغماء ايضا ودعوى ان ادلة الصحة امور تكليفية كاوفوا بالعقود ونحوه فهي غير ثابتة مع الخروج عن اهلية التكليف مدفوعة
بان المقصود اثبات الصحة ولا تلازم بين الحكم التكليفي والوضعي فكما يثبت الصحة بمجرد العقد كذلك يبقى بعد ذلك ايضا صحيحا ما لم يتحقق هناك مبطل
والموت والجنون ونحوه لم يثبت كونه مبطلا لعدم الدليل عليه واما العقد المركب من الجواز واللزوم كالرهن فهو واضح في حكم العقد اللازم لاستصحاب
حكم العقد وعدم مدخلية الجنون في ذلك واما الهبة فهي ان كانت لازمة كهبة ذي الرحم والزوجين والهبة المعوضة فهي كغيرها من العقود اللازمة
والزوجة مرة ما لو كانت مركبة كغيرها من الهبات التي للواهب الرجوع فيها ما لم يتلف العين عقلا او شرعا او ما لم يتصرف ايضا على قول معروف في
ملحقة باللازم ايضا في عدم البطلان بالموت والجنون والاغماء اما هو بالموت فيصير لازما والوجه في ذلك كله واضح مما مر ويدل على عدم البطلان بالموت ونحوه
في بعض هذه العقود ادلة خاصة كما في الاجارة وغيرها فيمكن التمسك في ذلك بعدم القول بالفصل ايضا مضافا الى القاعدة واما العقود الجائزة
كالوديعة والعارية والشركة والمضاربة والجعالة والوكالة والسكنى المطلقة والقرض في قول معروف والوصية فظاهر كلام معظم الاصحاب جعلوا
البطلان بها من احكام العقود الجائزة فيعللون ذلك كله باحد الثلثة وان لم يذكروه في بعض الابواب لكنهم ذكروها في الوديعة والمضاربة والوكالة
لكن التعليل قاض بالعموم فلم ما يرشدك اليه والوجه في المسئلة ان كان هو الاجماع فهو في الثلثة المذكورة من العقود محقق ومنقول في كلامهم و
الشركة كالمضاربة او كالوديعة والجعالة كالوكالة بعوض والسكنى كالعارية بل هي منها سيما على القول بانها تمليك وهما كالوديعة فيصير هذه العقود
السبعة موردا للاجماع والظاهر انه كذلك وان رسالة الشهيد الثاني وغيره في المسئلة دال على ذلك ودعوى عدم القول بالفصل ايضا بعد تحقق الاجماع في بعضها
ايضا موجه لكن دعوى الاجماع على الجميع واما القرض فعلى القول بانه عقد لازم لا يجيء فيه وعلى القول
بالجواز فالقول هو ايضا كذلك يبطل بموت المقرض وجنونه واغمائه وكذا في جانب المقترض لدخوله تحت التعليل وعدم القول بالفصل وسيجيء تفصيل
الكلام في حكم البطلان في تحرير القاعدة واما الوصية فهو لا يبطل بموت الموصي نظرا الى ان حقيقتها انما هو ما بعد الموت فحصول الموت بمنزلة شرط تحقق
الوصية واما موت الموصى له ففي بطلانها به وعدمه اقوال ومقتضى ما ذكرناه البطلان مع جنونه او موته وفاته مع عدم تحقق القبول وورد في النص انتقال

حق القبول الى الوارث وعمل به جماعة وحمله آخرون على عدم ارادة الموصي الخصوصية بمعنى خصوص الموصى له وجمعوا به بين الاخبار وبالجملة لو قيل
بعدم البطلان فانما هو للدليل وهو غير قادح فيما ادعيناه واما الجنون والاغماء فبعد انتهائه الى اللزوم من تحقق القبول وموت الموصي غير قادح مع عدمه كما
في جنون الموصي وان قبل الموت او بعده وقام ما لو بقيا فالواقع جنون احدهما او اغمائه في الاول والموصى له في الثاني ففي البطلان وجهان والظاهر البطلان
بجنون الموصي او اغمائه لما نحرره من القاعدة على اشكال ما فيه وان شكل دعوى الاجماع واما الموصى له فلا سواء كان في جنون الموصي وبعده فانه لعدم
قضاء الدليل به من اجماع او نص ولا اقتضاء قاعدة لذلك ولعل هذه الاحكام من جهة عدم كون الوصية عقدا جائزا وانما هو عقد لازم وان كان للتعليق
فيه الفسخ في بعض الازمنة كخيار المجلس في البيع وبطلانه بجنون الموصي او اغمائه ليس من جهة كونه عقدا جائزا بل من جهة طرو الحجر المبطل للتصرف مع ان
منع البطلان بها ايضا ممكن لعدم وجه دال عليه وطرو الحجر لا يمنع من صحة ما مضى من التصرف وبالجملة فحكم الوصية خارجة عما نحن فيه وان كان
منشا البطلان القاعدة فلا بد من بيان ماهيتها فنقول يمكن تحرير القاعدة هنا بما اشار اليه الاصحاب من ان البطلان من جهة خروج احد المتعاقدين
عن اهلية التكليف والتصرف والظاهر انه ليس المراد من ذلك ان بخروجهما عن اهلية التكليف لا يشملهما خطاب اوفوا بالعقود فلذلك فيبطل من هذه الجهة
لان الادلة الوضعية الدالة على صحة هذه العقود موجودة وهي لا يتقيد بشرائط التكليف لان الحكم التكليفي متى ما تعلق في اول الامر به فالحقه الحكم الوضعي
ما يستصحب كما في العقود اللازمة بل المراد ان الخروج عن اهلية التكليف يخرجه عن اهلية التصرف في المال المحجور عليه وثبوت الولاية عليه فلا يمضي ما بني عليه
من التصرفات سابقا كما لا يمضي لو تصرف ابتداء او توضيحه ان تسلط المالك مثلا الاجنبي على ماله او حفظه في الوديعة والمضاربة والوكالة والجعالة
والعارية والسكنى والشركة انما هو لثبوت الولاية في ماله وجواز تصرفه كيف شاء فيه فمات انتقل الى الوارث فلا يمضي امره بعد ذلك فيصير البقاء بعد ذلك لو اراد
الوارث بعقد جديد لبطلان العقد الاول بارتفاع تسلط الميت وكذا المجنون والمغمى عليه لانسلاخ الولاية عنه بهما وكونه مولى عليه كما له في الاختيار
يكون بيد الولي ان شاء امضى بعقد جديد وان شاء لم يفعل واما البطلان بموت العامل فهو واضح نظرا الى ان الغرض تعلق العقد به فاذا مات
فات المحل فلا وجه لبقاء العقد وهذا نوع من فروع تعذر الوفاء واما جنونه واغمائه فلان العامل بحصولهما يخرج عن اهلية التصرف ويثبت الولاية
عليه وبقاء هذه العقود يحتاج بل يقتضي اهلية التصرف اذ لا فرق بين الابتداء والاستدامة في ذلك فيرتفع الاثر في زمان الجنون والاغماء وعوده بعد
ذلك يحتاج الى وجود مقتض جديد وليس موجودا وهو معنى البطلان ولا يمكن ان يقال ان بعد جنون المالك او اغمائه يتصرف العامل ايضا لوجود
الاذن الحاصل من المالك يعتبر مع كون اهلية التصرف له ومتى زالت عنه باذنه لعدم علمه بالمصالح في ذلك الوقت وقوة احتمال عدم رضاه
بالتصرف لو كان في ذلك الوقت عاقلا رشيدا او اذن الولي لم يحصل فالصحة لا وجه لها كما انه لا يمكن ان يقال ان جنون العامل واغمائه لا يوجب البطلان
اذ لا مانع من جواز تصرفه بعده وزال المانع لوجود هو العقد لانا نقول ان العقد فلا يقتضي كون هذا الرجل العامل محلا لجواز التصرف ما دام له ان
التصرف بمعنى ان العقد انما كان يتعلق على البالغ العاقل المكلف فاذا زال الوصف خرج عن كونه متعلق العقد كالميت وعوده الصفات الكمال بعد بطلان
العقد لا ينفع في ذلك شيء وتوضيح المسئلة يحتاج الى بسط في الكلام وينفتح في المقام وفي الحقيقة يؤول المسئلة الى فرع من فروع التعليق الذي ذكرنا
انه من المبطلات ودونك بيان ذلك ان التسليط يتخص من له اهلية التسليط والولاية على ذلك النحو منحصر على وجوه ثلثة احدها طريق الاذن والرخصة
الذي يحصل بانشاء الولي في ضمن احد العقود او الايقاع بمعنى انه ليستند المتصرف بهذا الاذن في تصرفه الى الولي الاصلي ويكون تصرفه انما هو تصرف
ونيابة عنه فيكون في الحقيقة بيد الولي الاصلي وليس له استقلال في وجه من الوجوه ولوازم هذا الفرض انه ينعزل بعزله وبانعزاله وطرو المانع
من التصرف له والولي المسلط له على ذلك ويسمى هذا القسم نيابة لكونه فرع المنوب عنه تابعا له في الامضاء والعدم وثانيها طريق جعل الحسبة
الولاية لذلك المتصرف بجعل ولي الامر بمعنى ان يصير مستندا الى جعله وليس له شيء من التصرف الا في الواقع ولا في الظاهر الا بجعله فهو انشاء
يكون الثاني اهلا للتصرف لكن بالولاية لا بالنيابة فيكون بمنزلة الولي الاصلي موجبا لحدوث الولاية اذا اذن له فيتسلط على التصرف وان كان الولي
الاصلي خارجا عن اهلية التصرف ولا يكون في ذلك تابعا للاصل وثالثها طريق ثبات الحكم بان يبين المستحق للتسليط حكم الشرع في ذلك ثم ينكشف
الواقع فالحكم في الواقع ثابت لذلك الموضوع الذي جعل مسلطا على المال ونحوه لكنه لا يعلم الا نبأ من الشرع وهو لا يكون الا به ومن قام مقامه

في بيان الاحكام الشرعية ولا ربط لذلك الحكم بالبيان بمعنى ان النصب والانشاء ليس محلا للحكم وعلة له بل الحكم في الواقع ثابت لوجود المصلحة لكان

والشيء مبهم لم اذا عرفت هذه الوجوه فنقول المسلط على المال بحق على ما استفيد من استقراء موارد الشرع اشخاص محصورة يعبر عنها بالاولياء

وهو النبي والائمة عم والحاكم الشرعي العام والمنصوب الخاص من الامام لجهة عامة او خاصة ووكيل الحاكم والوصي المنصوب من المالك او الولي الخاص

او العام والمالك والاب والجد ووكيلهما والمقاص والماذون في التصرف ممن له اهلية الاذن في الولاية سواء كان بطريق الاباحة او بطريق عقد من شركة

ومضاربة ووديعة وجعالة وعارية ونحو ذلك وهذه الاشخاص بعضها من قبيل الوجه الاول كالوكيل والماذون مطلقا فيهما وبعضها من قبيل الوجه

الثاني كالوصي في المال وفي الصغار والمجانين ونحو ذلك سواء كان نصبه من الاب او الجد ومن وصي احدهما حيث يجوز ذلك او من الحاكم وبعضها من قبيل

الوجه الثالث كالمالك والاب والجد والنبي والائمة عليهم السلام بالنسبة الى الولاية العامة وبعضها محل بحث واشكال كالحاكم المنصوب من الامام

خاصا او عاما ويتفرعون لك كله باني اتشبث في بحث الولايات والسياسات ومن ذلك يظهر ان عروض الجنون او الاغماء للوصي او الحاكم لا يوجب انعزاله كا

كالمالك والاب والجد بناء على ان ذلك كله من باب الولاية او بيان الحكم التابع لصدق الموضوع فبالخروج عن الاهلية بالجنون ونحوه يخرج عن الولاية وبالعود

اليه يعود الولاية لوجود السبب المستلزم للحكم وكذا الماذون المطلق كان يقول المالك كلما كنت بالغا عاقلا فانت ماذون في التصرف في مالي فانه بالخروج عن

العقل يخرج عن الاذن وبالدخول في الصفة يلحقه الاذن بمقتضى العموم السابق في الاذن لا يخل بالاذن مطلقا منعكسا بخلاف الاذن الحاصل

في ضمن الوكالة ونحوها من العقود السابقة فان العقد يبطل بالجنون والاغماء ويبطل الفاعل وفوات الشرط ولا عموم في الاذن حتى يشمل ما بعد العود فلو

نفرض الوكالة والشركة ونحوهما من العقود ابتداء عاما بان يقول كلما كنت كذلك فانت شريكي او وكيلي او نحو ذلك قلت لا بد في انشاء العقد من التنجيز كما

بيناه في الشرائط فلا بد من كون المخاطب وكيلا من حين العقد وهذه الوكالة الحاصلة تبطل بالجنون والاغماء ان كانت وكالة وشركة واحدة فقد بطلت

بعروض المانع والفرض عدم صدور انشاء جديد ولا وجه بعد ذلك للوكالة والشركة وان كانت وكالات متعددة يلزم التعليق في الثانية لتنجيز الوكالة الاولى

وتعليق الوكالة الثانية بما بعد الجنون فيصير بمنزلة قوله انت وكيلي متى ما صرت عاقلا بعد جنونك وهو التعليق المبطل لعدم تحقق الوكالة الان فلهذا فان

هذا مما سنح للخاطر ولا يكاد يستقصي البيان سابقا في مبحث الحل والنقض والرجوع فلحقتها بالذي في مبحث شرطية التنجيز وما ذكرناه في بحث ابطال التعليق وبالله

فيما ذكرنا منفتح لك باب يفتح الفقاهة وبالله العصمة والتوفيق **عنوان في اسباب الضمان** واسبابه ومسقطاته واحكامه اللاحقة له **عنوان**

من جملة ما جعل في الشرع سببا للضمان اليد والاصل في ذلك الخبر النبوي المنجبر بالشهرة المتلقى بالقبول عند العامة والخاصة بحيث يغني عن ملاحظة

سنده وصحته بل هو ملحق بالقطعيات في الصدور وهو قوله ص على اليد ما اخذت حتى تؤدي وقد تمسك بهذه القاعدة الاصحاب في كثير من مسائل

الابواب ومن تتبع كلماتهم يظهر اجماعهم على كون اليد موجبا للضمان الا فيما دل الدليل على خلافه وانما البحث في معنى الرواية وتوضيح مفادها

بحيث ينطبق على موارد الاستدلال كضمان ظهور المالك بعد التصدق او اخراج الخمس او المخلوط وتلف شيء من ما اخذه مقاصة قبل التملك

ضمان المقبوض بالسوم وضمان الصانع ما تلف بيده ونحو ذلك من المقامات الظاهرة وقد تمسك بعض المتاخرين بالاجمال وزعم انه لا دلالة

فيه على الضمان فنقول لا ريب ان كلمة على اليد موضع الخبر المقدم لقوله ما اخذت والخبر نحو قولنا ثابت ولازم في هذا المقام كما هو القاعدة في الظرف

فما قال المقام فاصل المعنى ان ما اخذته اليد ثابت عليها وقوله حتى تؤدي بيان للغاية اي هذا الثبوت انما هو الى حين الاداء فاذا ادت ارتفع ما ثبت عليه

فلو حمل هذه الرواية على المعنى الاخباري وهو كون ما اخذته ثابتا عليه حتى تدفع لكان ذلك توضيحا للواضح اولا وهو ليس من وظائف الشرع بل هو

مستهجن جدا وكان مستلزما للكذب ثانيا لان ما على اليد قد يرتفع بغير الاداء كالتلف او الوضع في مكان اخر فلا بد من حمله على معنى انشائي يكون بيانا

لحكم شرعي من نحو الفرع بين ارادة حكم التكليفي بمعنى ان ما اخذته اليد فهو عليه ان يحفظ وان عليه اداءه وواجب عليه او الحكم الوضعي بمعنى انه ضامن له

وغرامه عليه حتى تؤدي كما نقول ان ارادة وجوب الرد بعيد عن سياق العبارة جدا اذ ارادة الرد مما اخذ مستلزم للبيان بغير علاقة وابطلة واضمار كلمة بعيد

بلا قرينة ولا دلالة ومع ذلك كله فبنا هو قوله حتى تؤدي كالنافي في قولنا يجب رده حتى يرده واضح الاستهجان واما ارادة وجوب الحفظ فهو ايضا

بعيد عن المدعى نظرا الى ان ارادة الحفظ مما اخذ مجاز من دون علاقة وقرينة والاضمار مخالف للقاعدة سيما مع جواز المجاز فان المجاز اولى منه

وسبن

وسنبين ما هو الظاهر من الرواية مضافا الى ان كلمة حتى تؤدي لا يلائم ارادة وجوب الحفظ اذ الظاهر من الدفع والاداء التخلص عن الغرامة والضمان

و التخلص عن الحكم التكليفي الصرف ومن ذلك ظهر بعد ارادة العقاب والمؤاخذة لما مر من الوجه مع امكان ارادته مجازا او بعد الاضمار مضافا الى انه

لو بني على الخبر الاخذ بطريق العدوان المغصب فيكون معاقبا عليه ان ادى فلا وجه لكونه معاقبا بغايته مع ان الرواية جعل الاداء غايته وان اريد

الاخذ اعم من كونه مباحا او معصية فلا وجه للعقاب عليه على الاطلاق ولا اثم لا وجه لكونه معاقبا بغايته فاتضح من ذلك كله ان ارادة ضمان ما اخذه

الظاهر من الرواية سواء جعلته بطريق الاضمار فيكون المعنى على اليد ضمان ما اخذته او بطريق المجاز بمعنى كون المراد من الموصولة ما يضمن لكمال المناسبة

بينه وبين الاصل الماخوذ اذ اما عينه او مثله او قيمته كما سنذكره ثم مقام ما اخذت مع ان هذا المعنى هو المتبادر عند اطلاق هذه اللفظة

بحيث لا يخطر غيره بالبال حتى يحتاج في ترجيح المقام الى ملاحظة باب تعارض الاحوال مضافا الى فهم الاصحاب قديما وحديثا ذلك واستدلالهم به على

الضمان وهو اما كاشف عن كون المعنى العرفي ذلك كما اوضحنا او كاشف عن وجود قرينة لم يصل الينا كانت موجودة عندهم وعلى التقديرين فهو

معين للمراد من الخبر ورافع للاجمال مع انا في غنى عن ذلك كله بعد ما بيناه من الظهور العرفي وهنا مباحث احدها انه لا ريب ان المراد هنا من اليد ليس الجارحة

بل المراد به حصول التسلط والاستيلاء عرفا بحيث يصدق في العرف ان هذا في يد فلان وقد عبر بهذه العبارة لكون التسلط غالبا باليد فهذا معنى شايع

في العرف وبعبارة اخرى بين قبض الجارحة وبين التسلط عموم من وجه اذ قد يكون الانسان مسلطا على شيء ولا يكون مقبوضا بيده كالتسلط

على العقار والحيوانات ونحو ذلك وقد يكون مقبوضا بيده ولا يكون له استيلاء عليه كما لو كان في يده مع كون المالك فاقدا لحيث بحاله

في جنبه لا يمكن من التصرف فيه بوجه ولا يعد مسلطا عليه اصلا وقد يجتمع الامران وذلك واضح فنقول ما صدق كون القابض غير مسلط فلا يخرج

خروجه عن اليد لان المتبادر منه انه كناية عن التسلط ولو كان على معناه الاصلي لقبض لكان المتبادر منه القبض باليد على نحو اقتدار عليه سيما بعد ملاحظة

قوله ما اخذت فان له ظهورا اخر في الاستيلاء عند عدم ظهوره في الغصب والعدوان كما سيأتي مضافا الى قوله حتى تؤدي فان الظاهر منه كون اليد

قادرة على المنع والدفع ولا يكون ذلك الا بالاستيلاء ومن هنا ذكروا عدم الضمان فيما لو قبض بيده ثوبا للبس حاجة ونحو ذلك فانه ليس داخلا تحت دليل

اليد ولما ماذه الاجماع على ان ربما يخرج عن الرواية فان ذلك شيء في اليد مع الاستيلاء عليه واما ما يتحقق فيه الاستيلاء وقبض الجارحة فذو

تحت الخبر انما هو بظهور عدم ارادة خصوص اليد في المقام فانه لو كان قابضا برجله او بفمه او بالة اخرى لكان الحكم كذلك وبعد الركون في ذلك كله الى الاجماع

الخالي عن مستند لفظي مضافا الى كفاية فهم العرف هنا المتابعة وفهم الاصحاب كذلك ومتى ما لم يرد خصوص المعنى الحقيقي للقطع بعدم معاني

من الخصوصيات بل المعنى الشايع المتعارف في المجاز في اليد هو التسلط كما اشرنا اليه فيكون هو المراد في المقام ولذلك ترى ان الاصحاب يتبعون

في منقح موارد الضمان صدق الاستيلاء وان لم يكن بقبض جارحة فيعدون النقل في المنقول اثباتا لليد عليه وكذا الجالس على الفراش والركوب للدابة

والدخول في العقار مع ازعاج المالك ولا يعدون دخول الضعيف على القوي اثباتا لليد وان قصده ولو زعم المالك في داره بعينه زائد على النصف

وياتي توضيح ذلك ويعدون سوق الدابة لليد بمقودها يدا عليه مع عدم المعارض ومثل ذلك الحمل مع اليد على الحامل فتلخص من ذلك ان المراد باليد

حصول الاستيلاء عرفا سواء كان مقبوضا بالجارحة ام لا واليد كناية عن المستولي ثم ان اطلاق النص يدل على ثبوت الحكم لكل من استولى سواء كانت

يده ابتدائية او مترتبة على يد بتية ومن هنا حكم الاصحاب على ضمان الايدي المتعاقبة في المغصوب وكل ما هو اعم من الغصب فيكون ظاهر ان كل مستول

عليه الضمان حتى يؤدي اي نوع من انواع الاستيلاء كان الا ما خرج باحدى القواعد الاتية في مسقطات الضمان فقد يكون لسلسلة كلها ايدي ضمان وقد ينقطع

اولها وقد ينقطع وسطها وقد ينقطع اخرها ونبين من ذلك فروع لا حاجة الى ذكرها لكن يقع الاشكال في ادراج هذا الفرض تحت الرواية من جهة كون

ضمان اليد وجيا للزوم الاداء بمعنى عدم فراغها الا به فكيف يعقل في الشيء المال اذا تعاقبت عليه الايدي لا انا ان قلنا بانه يلزم ان يؤدي كل منهم ما

اخذ عينا او مثلا او قيمة لزم مخالفة الاجماع لاجماع الاموال الكثيرة في مقابل شيء واحد وان قلنا بواحد منهم فيلزم الترجيح بلا مرجح وبالجملة

كون الضمان معينا بالاداء يوجب خروج هذا الفرض عن دليل اليد وان كان اليد شاملا لذلك فان قلنا بان الضامن هو الواحد لا بعينه ينافي

بتعيين المالك اخر فلا فرق في هذه اليد فان مقتضاها كون كل منهم ضامنا مضافا الى ان للمالك الصلح على ذمة اي واحد منهم شاء وابراءه او بعد او

نحو ذلك وذلك لا يجتمع مع الواحد لا بعينه الا ان يقال ان ذلك كله يقوم مقام تعيين ذلك الواحد الغير المعين ويلزم فواغ ذمة الباقين ويجري على
هذا الفرض مباحث لا حاجة الى ذكرها وان قلنا ان الضامن من تلف المال في يده خرجنا عن قاعدة اليد بالمرة ويلزم منه عدم جواز تضمين الباقين بعد
اجماع الاصحاب المستند الى قاعدة اليد من دون ان يكون اجماعا من خارج وان قلنا بانه لا ضامن هنا للتعارض الابدي وعدم امكان الجمع بينهما للزوم
تكرر العوض وعدم امكان التعيين المرجح لزم فوات المال على المالك مع وجود سبب الضمان المتكرر المتعدد مضافا الى معارضة الاجماع
والذي ينبغي ان يحكى هنا ان الحكم بظاهر دليل اليد ضمان كل واحد منهم ولا ينافيه كون الاداء غايته الى ان ما يعد ذلك ومعنى الاداء اعم من المباشرة
وان المراد منه الوصول الى صاحب الحق باي نحو كان حتى الابراء فنقول اذا ادى احدهم فقد ادى عن الباقين لانه نحو اداء فاذا ادى سقط الضمان كالواجب
الكفائي فيصير ذلك من باب الواجب التخييري في التكاليف على ما يراه الامامية من وجوب الكل والسقوط بفعل احدها ولا مانع من ذلك عقلا فلا يتوهم ان الواجب
التخييري طلب يمكن تعلقه بامور متعددة تسقط بفعل احدها ولا مانع من ذلك عقلا فلا يتوهم ان الواجب التخييري طلب يمكن تعلقه بامور متعددة
تسقط بفعل احدها بخلاف المقام فان الحق الواحد لا يعقل تعلقه بالذمم المتعددة وليس ذلك على سبيل التبعيض والتجزية حتى يمكن لانا نقول لا باس
بان نلتزم بتعدد الحق في الذمم بظاهر دليل اليد فان كل منهم مشغول الذمة على المالك بالحق فاذا ادى احدهم جعل الله ذلك مسقطا عن الباقين
وبالجملة كون الاداء وامتناع تعلق الحق الواحد بالذمم المتعددة لا يمنع من دخول الفرض الذي ذكرناه تحت عموم الدليل على اليد المركبة الظاهر ذلك وبناء ايضا
في اثنين في التسلط على مال واحد بكون مضمون احدهما ان يكون كل منهما مسلطا على النصف مستقلا به وذلك هو بحث الاشاعة والآخر منهما بالبسط
على النصف وسيأتي تحقيق ذلك في البحث الذي في بيان ما هو المأخوذ باليد وثانيهما ان لا يستولي احدهما على جزء من المال بالمرة بان يكون مستقلا كل منهما
بالآخر بمعنى ان كل منهما لو لم يكن لم يكن للآخر استيلاء بالمرة لا على كل ولا على بعض فيكون استيلاء كل منهما بانضمام الآخر فيكون المجموع المركب مستوليا
على المجموع المركب من دون استيلاء البعض على بعض وهذا هو اليد المركبة ولا يفرق الحال في هذا الصورة والصورة الاولى في كون كل منهما ضامنا للنصف لان الاولى
هو واضح نظرا الى صدق عموم دليل اليد وهو الاستيلاء وهو حاصل لكل واحد منهما في النصف نعم الاشكال في ادخال الثانية تحت الدليل نظرا الى ان يد
كل منهما عارضي خال عن الاستقلال وانما المستقل هو المجموع المركب فلا يصدق على احد منهما الاستيلاء واثبات اليد حتى يحكم بالضمان والوجه ان الدليل
في الضمان لما كان هو الاستيلاء كما ذكرنا انه الظاهر من النص فيكون الضمان على كل من يستولي وهنا لما كان المجموع المركب هو المستولي فيكون الضمان على المجموع المركب فينقسم
على ابعاضه وحيث ان كلا منهما قابل للضمان ولا ترجيح فيوزع عليهما فيصير كل منهما ضامنا للنصف غاية ما في الباب كون الضمان هنا على كل واحد ضمن المجموع
المركب وفي الصورة السابقة بالاستقلال وهذا مما لا يصلح فارقا وبالجملة لا شبهة في دخول هذا الفرض تحت الدليل عرفا نعم ينبغي الاشكال في
شموله لليد المنضمة والمراد باليد المنضمة هو اليد المجتمعة مع يد المالك لا بمعنى استيلائه على النصف حتى يكون ضامنا له بل بمعنى تركيبه مع
يد المالك كصورة ما ذكرناه سابقا بحيث يكون المجموع المركب مسلطا على المال بمعنى ان المالك لو ارتفع لم يكن للغاصب التسلط ولو ارتفع الغاصب
لم يكن للمالك التسلط فيكون المركب منهما مسلطا على المجموع فهل يكون يد الخارج هنا داخلا في دليل اليد حتى يحكم له بضمان النصف او لا يكون
داخلا فلا ضمان وهذا من اشكل مسائل صور اليد وهذا الذي يمكن جعله ثمرة بين صورتي الاشتراك في اليد الذي ذكرناه سابقا اذ يمكن ان
يقال ان اليد المركب ليس كل واحد منهما داخلا تحت دليل اليد انما الداخل هو المركب فاذا كان المركب كله يد ضمان فيثبت الحكم على الابعاض بالتبع كما
اوضحنا واذا كان بعضه يد ضمان وبعضه ليس كذلك كالمثال المفروض ونظيره تركيب يد الوكيل مع الاجنبي او المستعير معه ونحو ذلك وبعبارة اخرى كل
ما تركب يد ضمان مع يد غير ضمان فيجيء فيه الاشكال في الحكم بضمان يد الخارج الاجنبي وبعبارة اخرى اليد التي شانها الضمان لو استقلت نظرا الى
ان اليد الاجنبي لا يستقل بالسلطنة على المال كلا ولا بعضا حتى يحكم عليه بالضمان وتدخلها تحت الدليل والمجموع المركب ليس بيد ضمان حتى
يبعض على اجزائه بالتبع لان الثاني منهما يعد ذلك ان المراد في الجزء من اليد غير يد المالك فمقتضى الاصل هنا عدم الضمان في المركبة من الضمان وغيره اذ
الفرق بينهما واضح بما ذكرناه فان دخول المجموع المركب تحت الدليل يوجب الضمان على ابعاضه وهذا لا يمكن ادراج المجموع المركب تحته ويمكن ان يقال ان
في صدق اليد على المركبة وهذا من جملة افراده فيكون هذا المجموع المركب ضامنا ولازمه التبعيض على اجزائه غاية ما في الباب عدم الضمان على المالك

او الامين ونحو ذلك وارتفاع الضمان عن الجزء بدليل لا يوجب ارتفاع الضمان عن المركب وليس المانع ابتداء الا كالمسقط استدامة كالابراء للمالك
احد المركبين في الفرض السابق وبعبارة اخرى الذي اخرج المقام عن عموم دليل اليد من قاعدة الملك او الامانة او الاذن او نحو ذلك انما اخرج احد
الجزئين فيبقى الجزء الآخر تحت الدليل ولا يتوهم ان التبعيض على الجزء بتبعية الثبوت على الكل فاذا لم يكن الكل ضامنا فلا وجه لضمان الجزء لانا نقول المركب
في المقام وان كان من باب الكل المجموعي بالنسبة الى المال المضمون بمعنى ان المجموع ضامن للمجموع لان كل واحد ضامن للمجموع لعدم شمول الدليل لكل
واحد منهما لكنه بالنسبة الى الضمان من باب الكلي الافرادي والعام الاصولي بمعنى كون كل منهما ضامنا لما وقع عليه بعد التوزيع وليس
كاجزاء المكلف الواحد فاذا كان كذلك فلا بد من ملاحظة المخصص هل اخرج هذا القسم من اليد عن عموم الدليل او اخراج احد جزئيه من الضمان فنقول
لا ريب ان من قبيل القسم الثاني فان الفرض داخل بظاهره في عموم دليل اليد حتى تدخل فيوجه الضمان على المجموع المركب وهذا لا مانع منه من هذه الجهة
وبعد التوزيع وانتهاء الفرض الى العام الاصولي فهو قابل للتخصيص لا ارتباط بينهما فاخراج احد الجزئين بعد ملاحظة كونه فردا بعد التوزيع لا يضر
ببقاء الضمان على الآخر هذا ولكن المسألة في غاية الاشكال ونهاية الاعضال فليتامل فيه حتى يتضح الامر فالغرض بالنظر الى الدليل بين اليد
الابتدائية واليد المترتبة واليد المستقلة واليد المركبة واليد المنضمة فان كل ذلك داخل تحت دليل الضمان بمقتضى ما ذكرناه واتضح ذلك كلام
من جميع ما ذكرناها ومن جهات تركناها طلبا للاهم واختصارا في المقال واليد التابعة كالاصلية في ذلك كيد الوكيل للغاصب والامين للحاكم في المال مع
كونه في الواقع مغصوبا ولا يتوهم ان يد الوكيل يد الموكل فلا يعد في العرف يدا ويد الامين يد الحاكم فان ذلك غير مانع من صدق الاستيلاء والتسلط
عرفا فان الوكيل مسلط على المال وكون يده يد الموكل معناه اجراء احكام يد الموكل عليه في التصرف لا انه ليس بيد فلا يتوهم ان المالك لا رجوع له على
الوكيل بل على الموكل لانه صاحب اليد فلا فرق في اليد المترتبة على يد سابقا ان تكون تابعة له او مستقلة كالاول كالسارق والمستعير ونحو ذلك هذا
تمام الكلام في معنى اليد هنا مباحث تركناها مخافة التطويل وثانيها ان المراد بالموصول اي الشيء المأخوذ ما كان مملوكا نظرا الى ان الظاهر من
الخبر هو الضمان كما بيناه ولا ضمان في غير المملوك بمجرد اليد لانه جعل غاية الضمان هو الاداء والاداء هو الدفع الى من يجب الدفع اليه كالمالك ونحوه
والشيء الغير المملوك لا تاديه فيه لعدم وجود المؤدى اليه فهو خارج عن الرواية واضح ولا فرق في غير المملوك بين ان يكون غير قابل للملك
من اصله كالحر وخمر المسلم وخنزيره وغير ذلك فان ذلك كله لا يضمن باليد او كان قابلا ولكن لم يجر عليه ملك احد كالمباحات فانه لا ضمان في اخذ
وعلل جماعة من الاصحاب في الحر بانه لا يدخل تحت اليد فان كان مرادهم من ذلك انه لا يدخل تحت اليد شرعا فهو كذلك لكن المراد في الخبر بمقتضى الفهم
هو الاستيلاء العرفي ولا مدخل للشرع في ذلك مضافا الى انه لو اريد اليد الشرعي لزم عدم ضمان الغاصب لانه لا يد له شرعا على المال واللازم ضمان
من له يد على المال شرعا كالاولياء وهذا عكس المدعى وبالجملة لا شبهة في ان المراد باليد هنا اليد العرفي وان كان مرادهم انه لا يدخل تحت اليد عرفا فهو
ممنوع اذ الحرية والرقية امران اعتباريان لا مدخل لهما في الصدق العرفي فان كل من يتسلط على الانسان بحبسه وقهره كيف يشاء يقال انه مستولى عليه و
في يده سواء كان حرا او عبدا ولو اريد ان الانسان من جهة استقلاله في الامور والارادات والتصرفات لا يدخل تحت اليد فالعبد كذلك وبالجملة
لا فرق في اليد العرفي بين المملوك والحر فالاستدلال بذلك على عدم ضمانه انه غير داخل تحت دليل الضمان من جهة ان المتبادر منه المملوك سيما بقرينة
قوله حتى تؤدي ونحو ذلك فلا يشمل ما لا يقبل الملك كالحر والخمر للمسلم واما الخمر للكافر المسالم فهو محترم مملوك له على الظاهر فهو داخل تحت عموم
الخبر ويقيد بعضهم له بالمستتر لان الاجماع يخرجها عن ملكه فيكون كالمسلم واما انه يسقط احترامها وان كان مملوكا فلا ضمان كمال الحربي
وهذا هو الاقوى وبالجملة عدم الضمان فيه وفي مال الحربي انما هو لدليل من خارج والا فهو داخل في عموم دليل اليد لانه ملك حتى في الحربي ولا يعتبر كونه
محترما له فيه لعموم الموصول ولزوم تاديته غير المعمول ايضا الى صاحبه بحجة الحفظ ولا يتاغيه عدم لزوم دفع القيمة في صورة التلف اذ هو على فرض كونه
ذا قيمة وهو ايضا داخل في النص كما انه يشمل لزوم التادية لامكانه فيه وعدم المانع ودعوى كون المتبادر ما كان له قيمة ممنوعة بل اللفظ عام و
كما يكون عينا معينا يكون مشاعا وكليا ايضا لعموم اللفظ فمن تسلط على نصف دار بالاشاعة كمن دخل على المالك وازعجه بعد زائدا على النصف
وكذا الشريك فانه زائد على النصف للشريك الآخر لو تصرف فيه ودعوى ان الاستيلاء لا يتحقق الا على الشيء المعين ممنوعة بل هو امر عرفي و

محقوق في المتاع كالمعين مع لا يناميه قوله حتى تؤدي مشعر بان تاديته الكلي والمتاع لا يمكن الا بعد المنافاة وتحو التاديه والتخليه الى صاحبه كما في المغصوب
المتعلقة على المتاع وكما يكون عينا يكون منفعة فانها ايضا تدخل تحت اليد بدخول العين تحت اليد حيث يجري الاستيلاء عليها عرفا نعم
هنا بحثان احدهما ان منافع الحر بنا على ما ذكروه من عدم دخوله تحت اليد اذ اليد على المنفعة بواسطة اليد على العين واما بنا على ما ذكرنا من
ان الحر يدخل تحت اليد عرفا لكنه خارج عن النص لظهوره في ما يؤدي الى الغير على كونه ملوكا فيشكل الحكم في المنافع للحر فانها لو استوفيت فلا بحث
في ضمانها لا لدخولها تحت اليد وان تلفت بلا استيفا فان كان هنا الاتلاف بالضمان باليد ان تلف الماخوذ بامر اخر واما اذا لم تستوف لكن فاتت
بسبب المانع من ذي اليد وتسلطه فان مقتضى ما ذكرنا انها داخلة تحت اليد بواسطة العين غايته ان العين غير داخلة في الرواية لانها غير مملوكة واما
المنفعة فينبغي دخولها لانها مملوكة مع ان الاصحاب يقولون بضمان منافع الحر الفائتة بالغصب تحت يده فان قلنا ان منافعه ايضا ليست
مملوكة فلا يشملها الخبر يلزمنا الفض بالاستيجار عليه الصلح ونحو ذلك فانها لو لم تكن مملوكة ممنوعة فكيف تقع في عقد المعاوضة وان قلنا
ان خروج العين من تحت الخبر يوجب خروج المنافع ايضا يرد علينا انهما شيئان داخلان تحت اليد عرفا وعدم ضمان احدهما وخروجها بالدليل وبالمخصص
لا يوجب خروج الاخر وان قلنا بان منافعه لا تدخل تحت اليد ما لم تستوف لان يد الحر اقدم من يد الغاصب بالنسبة الى منافعه ليست المنافع الا كالثياب للحر التي
قد لبسها فان حبس الحر بثيابه لا يوجب ضمان ثيابه لانها تحت يد الغاصب المنافع اولى لانها امور حكمية وليست عينا خارجية يرد علينا ان
ان هذا في العبد كذلك فان تسلط العبد على منافعه التي هو امور حكمية اذ يد من تسلط الغاصب فكيف تقول ان منافع العبد تضمن بالفوات
ليس اليد شرعيا حتى تقول ان العبد لا يد له فان المدار على التسلط وان قلنا ان المتبادر من عموم ما اخذت غير منفعة الحر الكائنة تحت يده
من دون استيفا فان مثل ذلك لا يدخل تحت الدليل يرد النقض بمنافع الوقف العام فانها ايضا تضمن بالفوات تحت يد الغاصب وذي اليد
والوقف العام الا ان يقال بان العرف عرفي والعرف يعد ذلك داخلا تحت الدليل دون المقام وبالجملة عدم ضمان منافع الحر بعد امكان دخوله
تحت اليد عرفا مشكل الا ان يقال ان اليد امر عرفي ويعلم بالفرض كون الشخص حرا لا يقولون اهل العرف فانا ذو يد على فلان ان كان في غاية التسلط
فله صدق اليد لا على عينه ولا على منفعته فرق بينه وبين المملوك فتدبر ويمكن تتميم ما ذكرناه من الوجوه في عدم ضمان المنافع وان قلنا بدخول
الحر تحت اليد ان اوردنا على كل واحد منها ما اوردناه فتبصر ثانيهما انه لا ريب في امكان اجتماع المنافع المتعددة في العين الواحدة تتفاوت في القيمة
او تتساوى ولا ريب بدخول العين تحت اليد تدخل كل منها تحت اليد فيلزم ضمان الكل وليس كذلك بالجملة هل عموم ما اخذت يشمل جميع هذه المنافع
او يشمل ما هو اعلاها فيه لتداخل الباقيات فيه او يشمل كل ما امكن اجتماعها في الاستيفا لا ريب ان الظاهر من الخبر شموله للكل بمعنى المنافع التي لا يمكن
اجتماعها في الوجود لا تدخل تحت الخبر مجتمعا لان الدخول تحت اليد انما هو مع وجودها في العين لا مع الفرض والتقدير والموجود من المنافع في
العين في حال الاستيلا ما امكن اجتماعها لا واحد لا غير من المنفعتين اللتين لا يجتمعان فكل ما امكن وجوده دخل تحت اليد كلما تنافى مع الاخر
فاحدهما داخل تحت اليد فان تساويا في العوض فلا بحث وان تفاوتا يجيء الوجهان في تخيير الضامن او الغاصب وهذا هو مقتضى القاعدة الحاصلة
من الرواية وكما يكون الماخوذ منفعة يكون ايضا حقا من الحقوق التي من شانها العوض والتادية بفرينة ذيل لو وان يكفي التحجير وحق السبق على المشتركات
من مثل المسجد والسوق والخان وغير ذلك من الحقوق فانه ايضا يدخل تحت اليد لانه يتحقق عليه الاستيلا عرفا نعم هنا اشكال ابى في ادخال
المنافع والحقوق تحت الرواية وهو ان قوله ما اخذت الظاهر منه بعد ذكر الاخذ كونه عينا خارجيا وكليا مشاعا واما مثل المنفعة والحق فلا يتوهم
انه اخذ وهذا يدل على عدم ارادتهما من الرواية مضافا الى ان الظاهر من قوله حتى تؤدي كون المال الماخوذ قابلا للاداء الى صاحبه ولا ريب ان المنفعة
بنفسها غير قابلة للاداء الى صاحبها وكذا الحقوق وجه لا دخالها تحت الخبر ووجه الدفع ان المراد بالاخذ ليس القبض باليد كما بينا والاستيلا
يحصل فيهما عرفا والتادية لا ينافي دخولها لان تادية كل شيء بحسبه في العرف لدفع المثل والقيمة انه تادية للمال على صاحبه شيئا توضيح
ذلك وثانيهما ان المراد من الاخذ كما ذكرناه هو الاستيلا ولا دخل للجارحة في ذلك وزعم بعضهم ان المتبادر من الاخذ هو الاخذ على طريق التسلط
والقهر والعدوان فلا يشمل غير هذا الفرض وهو مستبعد جدا ولا ريب في كون لفظه اعم من ذلك شاملا لانواع الاخذ ما لم يرد دليل مخصص ولا وقفنا على الخاص

بين اصل الاعيان والمنافع وبين ابعاضها وبين اوصافها فان كلها داخلة تحت اليد مضمون على المستولي من تلك الجهة الا على القاعدة المحكوم بها لفظا
وان كان بعضها باسباب اخر ما نذكرها بعد ذلك وانتشار فروع مسألة اليد على حد لا يحتاج الى ذكرها والتنبيه عليها وانما المحتاج ما
خرج عن القاعدة بقاعدة اخرى كما في اسباب التسليم ورابعها ان مقتضى الاطلاق في الرواية ان اليد موجبة للضمان من دون فرق بين كون صاحب اليد
عالما بالحكم او جاهلا ومن دون فرق بين كونه عالما بالموضوع لكونه مغصوبا او مال الغير او مقبوضا ببيع فاسد مثلا او جاهلا به كمن زعم
انه ماله او انه وكيل عليه ونحو ذلك وهو كذلك فانه لا فرق في الضمان من هذه الجهة عملا بالدليل رافع ما نذكر بعد ذلك ولا فرق ايضا بين كون المال
الماخوذ باقيا او مستهلكا او ممزوجا او متغيرا او تالفا كلا او بعضا او وصفا او معيبا كل ذلك بفعل الله او بفعل ذي اليد او بفعل اجنبي
فانه متعلق الضمان بصاحب اليد في الصور كلها وان كان له ايضا رجوع على المتلف او الغار او نحو ذلك في بعض الصور فان ذلك كله مقام اخر
والكلام في كون اليد موجبا للضمان كيف كان وخامسها انه زعم بعضهم ان الخبر لا يدل الا على ضمان العين مع بقائها واما على ضمان المثل والقيمة
مع تلفها فلا نظرا الى ان ظاهر كلمة ما اخذت انما هو الشيء الماخوذ بنفسه ومفعول تؤدي محذوف وراجع الى ما اخذت فيكون مضمون الرواية ضمان
العين حتى تؤدى الى صاحبها ولا دلالة فيها على شيء من المثل والقيمة لو تلف بل لا دلالة فيها على صورة التلف لتبقى مضافا الى ان دفع المثل
والقيمة ليس اداء لما اخذت فكيف يدخل تحت الرواية وهذا الكلام مختل النظام وان صدر عن المعاصر النراقي فانه لا يبعد عن مذاق الفقه
والعرف لانا اذا بنينا في فهم الخبر على ملاحظة صرف العرف من دون والتفات الى قوانين الشرع وقرائن كلام الشارع الدالة على ذلك فضلا عن
عن ملاحظة القرينة نظرا الى ان المراد بالضمان عند الناس وعند اهل العرف ليس الا هذا المعنى اذ ليس للضمان معنى جديد في الشرع فان اهل
العرف مع قطع النظر عن الشرع اذا ارادوا تضمين مال الشخص لا يريدون الا انه يرد عينه مع وجوده ويدفع بدله وهو ما يقوم مقامه
مع تلفه او تعذره ونحو ذلك وهذا شيء واضح لا ستر فيه بل نقول لا معنى للضمان الا دفع المثل والقيمة عند التعذر وهو المعتبر عنه بتحمل
الغرامة اذ لا يكاد يعقل لضمان العين معنى محصل فان دفع عين المال الى مالكه لا يعد ضمانا ولا غرامة اذا عرفت هذا فنقول ان الخبر دل على
ان ضمان ما اخذته اليد ثابت عليه ولو كان معناه ان عينه يجب ان يدفعه الى المالك لم يكن لذلك محصل وبنا فيه ظاهر العبارة اذ وجوب
الدفع الى المالك لا يعبر عنه بهذه العبارة بل ينبغي ان يقول يجب دفع اموال الناس الى ملاكها واين هذا من قوله على اليد ما اخذت فانه ظاهر بل
صريح في ارادة الغرامة وليس المعنى الا لزوم دفع ما قام مقامه اذا لم يكن وهذا المعنى مما لا يشك فيه مشكك بعد ملاحظة فهم
العرف حتى من لم يتشرع بشرعنا ايضا ولو لوحظ ما هو المعهود من الشرع ايضا في التغريم للغصاب وغير ذلك من ابواب الفقه يحصل القطع
بان المراد من الغرامة الثابتة على اليد في هذه الرواية عبارة عن دفع المثل والقيمة عند التعذر فكيف يعقل انكار دلالة مثل هذا الكلام
من الخبر كيف ولو بنينا في فهم الادلة على ما هو المذكور فيه صريحا لم يتم لنا من الفقه العشر معشار ما هو بايدينا وهو اجنبي عن طريقة السلف والخلف
مقطوع بفساده وبالجملة نحن ندعي ان ظاهر هذا الخبر الضمان والغرامة بلا شبهة ومعناه عرفا دفع ما يخرج به عن عهدة المال بنفي به الضرر وهو دافع
عين المال او ما هو اقرب اليه لو تعذر ولا ريب ان في المثلي لا يحصل الخروج عن العهدة الا بدفع المثل عرفا لانه الاقرب الى الاصل ذاتا واوصافا
وقيمة وفي القيمي لا بد من دفع القيمة دفعا للضرر المالية مع تعذر العين وما وافق في الصفات هذا تمام الكلام في تاسيس قاعدة اليد الدالة على الضمان
عينا ومثلا وقيمة واما البحث في بيان المراد من بقاء العين والتلف وكيفية التادية وبيان معنى المثلي والقيمي وضبط كيفية التقويم فينبغي التعرض
بعد ذكر اسباب الضمان ومسقطاته

عنوان

من جملة اسباب الضمان الاتلاف فان من اتلف شيئا ضمنه كما دل عليه الخبر ولا يحتاج في اثبات
كون الاتلاف موجبا للضمان الى ذكر الادلة ويكفي ما دل من الضرورة والاجماع والنصوص الكثيرة على كون مال المسلم وعمله وعرضه ودمه محترما مصونا
لا يجوز الاقتحام عليه والاضرار فيه دليلا على ذلك مضافا الى عموم ادلة نفي الضرر ونحو ذلك ولذلك استدل به الاصحاب في اتلاف الحقوق المالية
المجعولة من الشرع كالزكوات والاخماس والاعيان التي تعلق بها النذر ونحوه والاموال المملوكة للناس باحد اسباب الملك ومنافع اموالهم وتمام الملك
واستيفاء اعمالهم ومنافع البضع للنساء الحرائر او الاماء واتلاف النفوس والاطراف لحر او عبد والجراحات ونحو ذلك من المعيبة في الاموال والابدان

ثم

وإزالة الأوصاف المقومة والإتلاف ونحو ذلك بالنقاش أو التمثيل وغير ذلك كلها بقاعدة الإتلاف والمنشأ ما دل من الأدلة على احترام ذلك كله
للمسلم والمسالم الذي أقره الشرع على يده الذي فما تمت الدليل عليه خلاف وإنما البحث في موضوع الإتلاف يحتاج إلى تنقيح معناه وتطبيقه على موارده
وذكر الأصحاب أن الإتلاف قد يكون بالمباشرة وقد يكون بالتسبيب والمراد بالمباشرة إيجاد علة التلف كالقتل والأكل والإحراق والتسبيب إيجاد
ما يحصل عنده التلف لكن بعلة أخرى إذا كان السبب مما يقصد لتوقع تلك العلة كحفر البئر وفتح رأس الظرف والمكره بالكسر على الإتلاف ونحو ذلك
وقالوا إن المباشر والسبب لو اجتمعا فالضمان على المباشر إلا في صورة الإكراه في غير النفوس فإن الضمان فيه على المكره بالكسر لضعف المباشر وذكر بعضهم كالشهيد
على ما يظهر من عبارته أن للمعنى العرفي واللغوي أيضا وظاهره أن الضمان يصير على الغارين للمغرور وعليه كلام ما في هذا محصل كلامهم في مسألة الإتلاف وعليه
بلدوا مداركهم وجميع مباحث التلف التي ذكرناها أسبابها والذي ينبغي أن يقال إنه لا عبرة بكون المتلف مباشرا أو سببا ونحو ذلك فإنها لا يختصا
بمسألة مما يكون سببا وسببه في مدارك المسألة وبناء عليه ولما كان منشأ الضمان إنما هو الإتلاف على ما يظهر من النص والفتوى فالمدار على صدق المتلف
عرفا وتحايلهم بالمباشر والسبب ونحو ذلك إنما هو لضبط ما يصدق عليه العرفي والاتم يدليل على المباشر والتسبيب وقيام أحدهما على الآخر عند
الاجتماع فينبغي أن يجعل المدار الصدق العرفي فربما يصدق على المباشر دون السبب وربما يصدق عليهما معا وربما يصدق على السبب دون المباشر وقس على ذلك
سائر مسائل الأسباب والمباشرين وما ذكروه من الأمثلة في هذا المقام كأنها أشير إليها لبيان أن الحكم مختص بالواقعة وليس خلافهم في هذه الصور
والفروض إلا لبيان الحكم كما في سائر المسائل الخلافية بل إنما البحث في صدق الإتلاف وعدمه ولذلك يطلقه بعضهم ويقيده الآخر وبالعكس وإذا عرفت
أن المدار على ذلك فلنذكر أمثلة لتوضيح الباب مما ذكروه في بحث الأموال أو في بحث النفوس فنقول لو دفع غيره في بئر حفرها ثالث فالضمان على الدافع
في كلامهم والوجه صدق أنه متلف وأن قول وإذا أزال وكاء ظرف فسال ما فيه بحيث كان يسيل بمجرد الدفع ضمن أو حركه على نحو يقع بفكه ولو فتح
رأس زق فتقاطر ما فيه حتى وقع أو ذاب بالشمس فسال ففي كلام بعضهم فيه إشكال والمنشأ الشك في صدق الإتلاف وكذا في صورة ما إذا أسقط بأمر
عارض كهبوب ريح أو زلزلة أو نحو ذلك بعد الفتح فإنه يشك في صدق التلف في المسألة ولو ألقى صبيا أو حيوانا عاجزا في مسبعة فقتله السبع
ضمن ولو غصب شاة فمات ولدها جوعا أو حبس المالك عن ضبط الدابة أو الماشية أو نحو ذلك فاتفق تلف المال قال بعضهم لا يضمن نظرا إلى ظاهر الفرض
عن عدم استناد الإتلاف إليه وقيده بعضهم بما إذا لم يكن التلف من هذه الجهة بحيث يستند إلى فعله وأنت بعد التأمل في هذه المسائل التي أوردناها تنبه
على أن المدار على الصدق العرفي فلا نطيل الكلام بذكر الأمثلة ولا خصوصية للمباشرة ولا للتسبيب وهذا هو السر في جعلهم الضمان على المكره بالكسر نظرا إلى
أن المباشر هنا ضعيف بالإكراه فصار يستند الفعل والإتلاف إلى المكره بالكسر ففي الحقيقة هو الذي أتلفه فليس هذا مخالفا للقاعدة بل وجه جعلهم
المباشر مقدما الصدق وهو هنا منتف وأما الغرور فالذي يظهر أن الإتلاف يستند إلى المغرور فهو ضامن غايته أن الغار أيضا ضامن يرجع إليه
المغرور بقاعدة أخرى فيكون بعد ذلك ولا يخرج الشخص بكونه مغرورا عن كونه متلفا عرفا والظاهر من كلام الشهيد الثاني أن المكره بالفتح أيضا
يستند إليه الإتلاف ويصير ضامنا غايته أنه يرجع إلى المكره بالكسر بقاعدة أخرى وليس كذلك بل المرضي المختار عند المشهور أن الضمان على المكره بالكسر
ولعله لفهمهم من العرف أن المكره بالفتح يكون كالآلة للمكره وهو كذلك ولا شبهة في كون الإكراه إذا كان بالغا حد السلب معه الشعور والاختيار
يرفع الضمان عن المكره بالفتح نعم لو لم يكن كذلك بل كان نحوا معتبرا في تحقق معناه على ما حققه الشيخ في الشرائط العامة فيشكل عدم صدق الإتلاف
عليه فإما أن يقال بأنه لا يصدق عليه عرفا فالقاعدة تقتضي ضمانه والأمر خروج باب الإكراه على قتل النفس بالإجماع وعلى الجرح والطرف قولا أو بناء
لأنه خارج بالدليل وإما أن يقال بصدق الإتلاف والمسلمان على القاعدة وأما في الأموال فقد دل الدليل على ضمان المكره بالكسر دون المكره و
هو بعيد إذ لا دليل على ارتفاع الضمان عن المكره بالفتح بعد صدق الإتلاف عليه ولا استبعاد في عدم الصدق مع الإكراه كما هو المشهور ومن جملة فروعهم
في باب الإتلاف مسائل الماء والبخيل النافذ في ملك المالك فيسري إلى ملك الغير وحيث إن المعيار هو الإتلاف فلذلك اختلفوا في الضمان بإطلاقه
تقييد ونحوه وقد أشبعنا الكلام في هذا الفرع بالخصوص في ضمن قاعدة الضرر والضرار فراجع وتدبر ولا يخفى أن الإتلاف أعم بالأعيان بل يجري في المنافع فإن
إتلاف منافع الأبدال والأعيان المملوكة بتفويتها باستيفائها خارج باب الإتلاف وكذا تفويت منافع البضع بمعنى استيفائه فإنه لا يضمن بعض الفوائد

والوجه سيذكر فإنه نظير منافع الحر وقد ذكرنا أنه لا يدخل تحت اليد بالمعنى الذي ذكرناه فإذا استوفيت منافعه فهو مضمون إن شئت قلت لليد وإن شئت قلت
للإتلاف فإن استيفاء المنفعة كأكل الطعام وأما مع عدم الاستيفاء فهو داخل في الإتلاف لو حبسه حتى تفوت ولا ريب في ضمانه في منفعة العبد
ونحوه من الحيوانات المملوكة وأما منفعة الحر ففيه الكلام السابق في ضمان اليد بأن نقول هنا لم يتحقق التلف لأن منافع بعد وهو أولى وأقرب
إلى منفعة عن غيره وقد فاتت المنافع لنفسها أو نقول إن دلالة الإتلاف لا ينصرف إلى مثل ذلك ونحوه ويقوى الإشكال لو كانت منفعة زمان الحبس
مملوكة لغير الغاصب بإجارة ونحوه فإنه يقوى جدا تسلط المستأجر على الغاصب في ضمان عوض المنفعة مع كون الأجير إذا لا نفسه في تلك الحال
أتلف منفعته وملكه ولو كان أجر نفسه للغاصب في تلك الضمان المعين الذي حبسه فيه فقد ذكروا أن ضمان المنافع على الغاصب إذا كان المحبوس بإذن لا نفسه للعمل
ولعله لصدق الإتلاف على نفس الغاصب فكأنه أتلف بنفسه يلزم على ذلك الضمان عليه في الصورة السابقة ولو أجد لهذا الفرق في كلامهم وجها
يركن إليه إن كان الوجه المتخيل ظاهرا في النظر وبالجملة إتلاف منافع الحر بالغصب لو كانت مملوكة للغير بإجارة ونحوه فلا استبعاد ضمانها مع تعين
الضمان وأما لو لم يكن مملوكة للغير فالحر بنفسه ففيه الكلام السابق ينبغي التأمل فيه فتدبر **عنوان** من جملة أسباب الضمان الغرور فكل من غر
صاحبه بشيء فهو ضامن لما غر المغرور ويمكن أن نقدم طعام غيره إلى ثالث فأكله أو باع مال الغير بعنوان أنه ماله فتضرر بذلك المشتري في ثمن أو نماء أو أعمال
أو غيره مال الغير أو نحو ذلك من أقسام الضرر ولهذا الغرض أمثلة كثيرة منتشرة في أبواب الفقه ومن هذا الباب ضمان العاقد الفضولي في المعاملات كأنه
يعد غيرها لآخر ويضمن الشهود في الرجوع عن الشهادة للزوج الثاني بمهر أدى جميع هذا الباب كذلك تضمين مدعي الوكالة في النكاح لنصف
المهر في الخبر وتضمين المدلس في النكاح والبيع ونحو ذلك كما لو ظهرت أمة أو بنت أمة أو نحوه والكاذب في رأس المال في المرابحة بعد الفسخ ومن هذا الباب في قيمه
دفع مال المالك إليه لا بعنوان أنه ماله فزعم أنه عطيته ونحو ذلك فأتلفه فإن الدافع ضامن أيضا ورجوع المولى على عبده لو أخذ منه المال المقرض بغير
إذنه مع الغرور ويرجع المالك إلى المولى وبالجملة كل غرامة وردت على جاهل بالواقع منشؤها شخص آخر بحيث كان هو السبب لذلك فهو ضامن لها وإن
لم يكن الغار أثبت يده على ذلك المال ونحوه ولم يصدق عليه عنوان كونه متلفا ومن هنا علم أن المغرور يعتبر فيه الجهل بالواقع حتى يكون مغرورا
وأما الغار فلو كان عالما بالواقع وقصد التدليس للتغرير حصل عنوان المغرور بواسطته بحيث كان ذلك علة في اعتقاده وإقدامه فلا بحث
في كونه غارا وأما لو كان عالما غافلا ولكن لم يؤثر ذلك في علم المغرور واعتقاده بأن كان معتقدا ذلك المعنى سواء غره ذلك أم لم يدفع
مال غيره إلى ثالث بعنوان أنه مال الدافع وكان الآخذ معتقدا ذلك من خارج بحيث لم يؤثر فيه تدليس الغار ففي كون ذلك غارا وجهان من كون
قصده ذلك ومن جهة أن الآخذ أخطأ وتعذر من قبل نفسه فلا يكون مغرورا من قبل غيره ويحتمل قويا الفرق بين ما إذا كان فعل الغار بحيث لو لم
يكن المغرور معتقدا ذلك لأثر ذلك في تغريره وبين ما إذا لم يكن كذلك فيفصل وهذا الفرق غير بعيد للصدق العرفي وأما لو كان عالما ولم يكن
ولم يكن قاصدا للتغرير لكنه أثر فعله في الغرور فالظاهر صدق الغار عليه وأما لو كان جاهلا بالواقع كمن اعتقد أنه مال نفسه فبان له لغيره فبان
أنه مال الغير فهل يصدق عليه الغار أم لا احتمالان مثله ما لو زعم أنه مأذون في الدفع أو اعتقد أنه وكيل ونحو ذلك من الطرق الرافعة للضمان
باعتقاده فبان خطأ والذي يقوى في النظر أن الدافع يعد غارا فإن فعله قد غر الآخذ الثاني أو المتلف وإن كان هو أيضا غير عالم بالواقع
ويعذر هو بنفسه لا ينافي كونه غار الغير وإن كان في الصدق نوع خفاء ومنه ما تحقق الغرور بهذا المعنى يتعلق ضمان ما اغترم المغرور عليه فله
أن يطالبه به وإن كان المغرور هو المتلف لم يكن تسليطه على الأخذ بالضمان فإنه لو دفعه على طريق مضمون كبيع ونحوه فيتحقق الضمان على المغرور
أيضا من وجه أن كان الغار أيضا ضامنا كما لا يخفى على من لاحظ الفروع المندرجة تحت هذا العنوان والوجه في ضمان الغار أمور الأول ما يظهر من
كلمة الأصحاب أن الغار سبب في الإتلاف والمغرور مباشر ضعيف والمباشر متى ضعف يصير الضمان على السبب ولكن هذا الوجه محل نظر من جهتين
أحدهما أن هذا الوجه لزم عدم تحقق الضمان على المغرور أصلا لعدم كونه متلفا ومضمونا في الحقيقة كما ذكروه في بحث الإكراه وقد أشرنا إليه سابقا
مع أنهم يقولون إن المغرور يضمن ويرجع بما اغترمه على الغار وهذا بناء في ضعف المباشرة وثانيهما أخرى لو كان السبب هو المتلف فسبيل الضمان
هنا شيء واحد فإن كان على الغار فلا وجه لضمان المغرور وإن كان على المغرور فلا وجه للوقوع على الغار وإن كانا مشتركين فلا بد من التبعيض

نسبته اليه بصورة التركب فيعد الضامن وهذه السببية وجه لدفع ما يتوهم من ضعف المباشر الموجب لضمان السبب انما هو فيما اذا كان المباشر كالآلة
كالصبي الغير المميز والمجنون والحيوان والمكره بالفتح الخالي عن الاختيار ونحو ذلك حتى يصدق الاتلاف على السبب والمغرور بالغ عاقل شاعر مختار
قاصد فكيف يجعل جعله كالآلة فلا بد من اثبات سبب اخر غير الاتلاف يوجب ضمان الغار الثاني ما تقدم ذكره من قاعدة الضرر والضرار فانهما
منفيان في الشرع ولا ريب ان الغار بغروره قد اضر المغرور وقد دل الشرع على عدم الاضرار وقد استشنا سابقا ان ظاهر نفي الضرر ان من
اوجب الضرر فهو ضامن له لا بد ان يرفع الضرر كما دل عليه الخبر من اضر بطريق المسلمين فهو ضامن ولا يكون الرفع للضرر الا بضمان ما اغترمه
المغرور وهو المدعى وقد ذكرنا له الخبر على هذا المدعى في بحث نفي الضرر فراجع الثالث ما اشتهر بينهم من الخبر المعروف وهو ان المغرور يرجع الى
من غره وان لم نقف على نص له في كتب الاخبار لكن الظاهر من سياق كلامهم انه مروي وحيث ان مضمونه مجمع عليه فلا يحتاج الى ملاحظة سند
ونحوه الرابع الاجماع المحصل من تتبع كلامهم في مقامات الغرور حيث يحكمون برجوع المغرور على الغار فضلا عن الاجماعات المحكية بل
يمكن تتميم المرام بحكم العقل ايضا فضلا عن الادلة السمعية تنبيهان احدهما ان ظاهر كلام الفقهاء انه لو اجتمع سلسلة فيها ذو يد و
متلف وغار وقرار الضمان على المتلف لا مطلق ذي اليد لانهم ذكروا في ترتب الايدي ونحو ذلك وذكروا ان الضمان يستقر على من يستقر التلف بيده
وذكروا في مسئلة الغرور ايضا انه يستقر الضمان على الغار فنقول اذا ترتب الايدي على مال مضمون فلا ريب في كون كل منهم ضامنا سواء في ذلك
المتلف والغار والمغرور وغيره فاذا رجع المالك على من لم يتلف بيده فله ان يرجع الى من تلف بيده او الى اليد اللاحقة كيف كان ما لم يكن مغرورا منه فان
كان مغرورا فليس الرجوع عليه لانه لو كان المالك يرجع على المغرور لكان هو يرجع على الغار وان كان المغرور متلفا ولو رجع المالك على
ذي يد مسبوق بغار ملحوق بمتلف فله الخيار في الرجوع الى الغار او الى المتلف لان كلا منهما بالنسبة الى الرجوع سواء بعد تحقق السبب ما لم يكن هو غارا
للمتلف لو رجع على الغار فلا يرجع له على المتلف باعتبار انه غار للثاني فلا رجوع له عليه فهنا ينقطع السلسلة ويحتمل رجوعه الى المتلف
لانه بغرمه القيمة كانه صار كالمالك للتالف وقد اتلفه المتلف ولم يكن مغرورا من قبل احد فان الاول غر الثاني دون الثالث وان رجع الى
المتلف فلا رجوع له على الغار لان الغار ليس غارا له بل غار للذي اليد الواقع في الوسط مع احتمال كون غروره للاول غرورا للاخير وبالجملة فيما
ذكرنا تنبيه على استخراج صور المختلطات وتطبيقها على القاعدة وثانيهما انه كما يتركب اليد الموجب للضمان كما مثلنا فكذا يتركب الاتلاف والغرور ايضا
فلو اشتركا في اتلاف شيء مباشرة كضاربين رجلا بالسيف فمات بهما او تسبيبا كحافري البئر اشتركا في الضمان لصدق الاتلاف على المجموع المركب ويتوزع
غايته انه في قتل النفس للاشتراك احكام خاصة منصوصة وبالجملة غرضنا اثبات الاشتراك في الضمان على اي نحو كان ونحو ذلك الغرور كما اذا شهدا
على مال بانه ماله فاخذه والمفتي بانه ملك الغير وبالجملة يتركب الغرور فيما اذا كان فعل كل منهما جزء سبب في الغرور ويشتركان ح في الضمان ويمكن
فرض الاجتماع على ان يكون فعل كل منهما علة تامة في الاتلاف وفي الغرور كما لو فرض صدق السبب من كل منهما دفعة بحيث لو لم يكن احدهما
لكفى الاخر فيكون كل منهما علة مستقلة بهذا المعنى ولازم ذلك ايضا الاشتراك في الضمان

عنوان

من جملة اسباب الضمان التعدي والتفريط ذكره الفقهاء في الامانات المالكية والشرعية كلها كما يطلع عليها المتتبع وحيث ان كلما يسمى عندهم امانة غير مضمونة على القابض في حد ذاتها
لما سيأتي من ان الاستيمان من مسقطات الضمان فلا يكون الامانة مضمونة بمجرد كونها مقبوضة باليد نعم اذا حصل التعدي والتفريط فيصير مضمونة كسائر
ما استولى عليه اليد على القاعدة وبهذا الاعتبار يعدان سببين للضمان ومنشأ ذلك ان القاعدة الاولية كون المقبوض باليد مضمونا مطلقا كما
قررناه نعم خرج منها باب الامانات على طي ما يأتي تفصيل المراد منها فانها غير مضمونة لكن القدر المتيقن من خروج الامانة عن الضمان هو حالة بقاء الامين
على امانته اتيانا بما يلزم عليه الاتيان به وتاركا لما يجب عليه الاجتناب عنه في خصوص هذه الامانة واما مع خروج الامين عن هذا الحد فيخرج من
الحكم ويصير مضمونا عليه بقاعدة اليد وبعبارة اخرى خروج الامانة عن قاعدة اليد مخصوص بالحال في الافراد فان الامانة غير مضمونة ما دامت كذلك
فاذا خرجت عن ذلك بالتعدي والتفريط فقد دخلت تحت عموم اليد بمعنى ان هذه الحالة وهذا الفرد كان داخلا تحتها غير خارج عنها ومنشأ
كون التعدي والتفريط مخرجا عن الامانة ودليل اسقاط الضمان انه سيأتي في محله ان عدم ضمان الامانة اما من جهة النصوص الدالة على عدم ثبوت شيء

على الامين اما من جهة قاعدة الاذن من المالك ومن قام مقامه ومن الله تبارك وتعالى في الامانات الشرعية بناء على ان الاذن لا يثبت معه الضمان
على تفصيل يأتي في محله واما من جهة اجماع الاصحاب على عدم الضمان على الامين واما من جهة قاعدة نفي الضرر واما من جهة لزوم العسر والحرج وسد باب
المعاملات والودائع لو لم يكن الحكم كذلك وهذه الامور كلها منتفية بعد التعدي والتفريط لخروج الامين بذلك عن صدق الامين عرفا كما ان المتهي
الى الامانة مقابل الخيانة ولا ريب ان التعدي والتفريط خيانة فاذا خرج عنه فهو داخل في عموم دليل الضمان واما الاذن فلا ريب في كونه مقيدا
بعدم صدور مثل ذلك عنه سواء كان من جانب المالك ونحوه او الشرع حتى ان الاذن المطلق ايضا لا ينصرف الى صورة التعدي والتفريط واما التصريح
بعدم الضمان وان تعدى فهو حقيقة في الاتلاف وهو خارج عن فرض الاستيمان واما الاجماع فهو في صورة التفريط او التعدي غير محقق بل المحقق
اجماع الاصحاب على تحقق الضمان باحدهما كما ذكروه في الوديعة والعارية والمضاربة والاجارة والوكالة والوصية واللقطة وعامل الجعالة والمساقاة
والمزارعة والملتقط والشركة وغير ذلك محقق عند من تدبر واما مسئلة نفي الضرر فلا تنافي في المقام لان الامين قد فتح باب الضرر على نفسه بالتعدي
والتفريط مع ان تضرره بالغرامة معارض بتضرر المالك بتلف ماله فعموم اليد سليم عن المعارض ومثل ذلك نقول في العسر والحرج فان الامين غير ضامن
الا اذا خرج عن الامانة وهذا لا يوجب انسداد باب الاستيمان اصلا فتلخص من ذلك ان الضمان باحد الامرين من جهة الاجماع عليه ومن جهة عموم
قاعدة اليد بخروجه عن باب الامانات بل يدل على كونهما موجبا للضمان النصوص الخاصة ايضا كصحيحة ابي ولاد وغيرها وانما البحث في موضوع التعدي والتفريط فاذ
الاصحاب ليس لهم في هذا الباب كلام منقح والظاهر ان التعدي عبارة عن فعل ما يجب تركه كركوب الدابة ازيد من المسافة المستأجر عليها والسير بها على خلاف المعتاد
او جعل ما لم يشترط في العقد على الدابة او ضربها او نحو ذلك والتفريط عبارة عن ترك ما يجب فعله كترك سقي الدابة وعلفها او عدم حفظها في
المكان اللائق به ونحو ذلك في كل شيء مؤتمن بحسبه وقد يطلق عندهم التعدي على ما يعم التفريط ويكون المراد منه التجاوز عما ينبغي القيام به سواء
كان فعل ما ينبغي تركه او ترك ما ينبغي فعله وقد يطلق التفريط على ما يعم التعدي ويكون المراد به التقصير في حق المالك سواء كان بترك ما يجب او بفعل ما يحرم
والامر في ذلك سهل نعم هنا امور لا بد من التنبيه عليها الاول ان المعتبر في التعدي والتفريط هل هو صدورهما عنه قاصدا لذلك فلو صدر منه سهوا او
نسيانا او في حالة النوم والسكر ونحو ذلك لا يصير ضامنا او هو اعم من القصد والعمد فكلما لا ينبغي ان يفعل ويترك اذا فعله او تركه قاصدا ام لا
فهو ضامن ظاهر لفظ التعدي والتفريط يشعر باعتبار القصد لان غير القاصد معذور فكيف يترتب عليه الضمان ولكن ينبغي ان يقال ان ظاهر كلام الاصحاب
مطلق ولا خصوصية للفظين اذ لم يدل دليل بهذا العنوان الا انه مورد الاجماعات والعمدة ان عموم دليل الضمان محكمة غايته ما خرجنا عنه في حالة
البقاء على الامانة واما بعد وقوع تقصير غير مرضي فلا نعلم دخوله تحت ادلة الامانة فالمرجع قاعدة الضمان مضافا الى ان من صور المسئلة صور
استناد التلف الى ذلك التعدي والتفريط فيندرج ح تحت دليل الاتلاف الذي لا شك في عدم مدخلية القصد فيه فان المتلف ضامن وان كان نائما
او ناسيا ونحو ذلك واذا ثبت في هذه الصورة ثبت في باقي صور التلف بعد التعدي كما ذكرنا مفصلا بعدم القول بالفصل ولا يقال ان قبل وقوع
هذا الفعل لم يكن مضمونا على القابض وبعد صدور مثل ذلك بلا قصد نشك في عروض الضمان والاصل عدمه والاصل بقاء الحكم السابق على حاله
فاذا تم هذا في هذه الصورة يتم فيما عداه ايضا بعدم القول بالفصل لانا نقول اولا ان جريان الاستصحاب فرع بقاء الموضوع الذي اخذ عنوانا في اصل
الحكم كما ذكرناه في بحث تبعية الاحكام للاسماء وهنا قد تعلق حكم عدم الضمان بالامين والامانة وبعد وقوع مثل هذا الفعل نشك في كون هذا
امينا حتى نستصحب حكمه ولم يتعلق الحكم على هذا المال ولا على الشخص حتى يستصحب بقاؤهما الحكم وذلك واضح وثانيا ان بعد فرض صحة الاستصحاب
نقول لا يعارض اطلاقات ادلة الضمان وعمومها نظير تعارض استصحاب الخيار مع عموم لزوم العقود حيث ذهب الاكثر فيه الى الفورية تقديما للجانب
الاطلاق وقد مر الكلام فيه سابقا فالمعارض لدليل الضمان ادلة الامانة ولا يعارض الاستصحاب دليل الضمان وثالثا انه لو سلم ذلك فلا يمكن
الحاق صورة التلف بالتعدي للاجماع على الضمان فيه حتى يتم ذلك القول باشتراط القصد في ذلك فهي ثابتة في تلك الصورة بالدليل الاجتهادي وبالالحاق
فيلحقه باقي الصور مع انه لو امكن الالحاق ايضا لكنا نقول بترجيح جانب الضمان لقوة الفهم والاستناد الى دليل اجتهادي فتدبر الثاني انه هل يعتبر كونه
عالما بان هذا تعد او تفريط او يعم الحكم ما لو كان عالما بالموضوع او جاهلا بل ما لو كان معتقدا للخلاف ايضا كما لو زعم ان فعله لازم الفعل فبان

وترك الالتزام او ما تركه الا لزم الترك فبان لا لزم الفعل الظاهر المفهم لعين ما ذكرناه من الوجوه السابقة فان السبب من الاحكام الوضعية التي لا يفرق

الحال فيها بين العلم والجهل بل متى ما قلنا بعدم اعتبار القصد فلا وجه لاعتبار العلم بالموضوع واما العلم بالحكم بمعنى كون هذا التعدي او التفريط

موجبا للضمان فغير معتبر قطعا اذ العلم او الجهل بالاحكام اللاحقة للموضوعات عليها ومتى ما علق الحكم على الفظ ترتب بمجرد صدقه سواء علم الحكم او جهل

مضافا الى ان المعيار في المقام على ما ذكرنا عموم اليد وهو مشروط بشيء من ذلك الثالثة انه لا يعتبر العلم بانه مال الغير فلو زعم انه مال نفسه وما نوى

في التصرف كيف كان فيما خطأ فقد يحقق التعدي والتفريط ويتعلق الضمان كيف كان وعلى ما ذكرنا يكون معنى كلام الاصحاب فعل ما يجب تركه وترك ما يجب

فعله ان ذلك الواقع بمعنى انه لو لم يكن هناك سهو ولا نسيان ولا جهل ولا خطأ ولا غير ذلك من الاعذار لكان تركه او فعله موجبا للوجوب بالفعل و

الالتزام الا فيما على نحو الوجوب الشرعي واحتمل الضمان اذا فعل ما هو حرام شرعا وهو لا يتحقق الا باجتماع شروط التكليف وارتفاع الاعذار

المسوغة كما . فتدبر الرابع ان بعد تحقق التعدي والتفريط فاما ان يتحقق التلف بنفس ذلك التعدي ونحوه او بآفة سماوية او بفعل اجنبي او بفعل

نفس المتعدي او بفعل المالك اما الاخير فيجيء بعد ذلك انه في حكم الرد الى المالك واما الاربعة الاخر فالظاهر ان الضمان في كلها يتعلق بصاحب اليد

وان كان له ايضا رجوع على المتلف في احدى الصور اذا لم يكن غاصبا له والوجه في ذلك ما ذكرناه من عموم دليل اليد للخروج عن باب الامانة فيصير مضمونا

عليه باي نحو تلف غايته انه اذا كان المتلف هو ذو اليد ترتب عليه الضمان بوجهين لليد وللاتلاف وفي باقي الصور لليد خاصة وذلك واضح ولو قيل ان

دليل اليد قد خصص بدليل الامانة فالمالكية نقول ان شمول دليل الامانة بعد وقوع فعل غير مرضي ممنوع ودليل الضمان عام لا شبهة فيه و

اذن المالك لم يحصل الا مع البقاء على نحو الامانة فيصير عنوان من جملة اسباب الضمان التلف قبل القبض واصل هذه القاعدة انما هو

في البيع وهو الخبر المشهور ان المبيع اذا تلف قبل قبضه فهو من مال بايعه انعقد على ذلك الاجماع ايضا كما نص عليه و توقف بعضهم في تسرية هذا الحكم

الى الثمن بمعنى كونه مضمونا على المشتري قبل الاقباض للبايع ومن ذلك ايضا يحصل الاشكال في التعدية الى باقي المعاوضات كالصلح والاجارة والهبة

المعوضة وعمل المزارعة والمساقاة واجرة المسابقة والرماية ومهر النكاح ومال الكتابة وعوض الخلع او الطلاق بعوض على ما يراه بعضهم من صحته

كما هو الظاهر ويجيء اخرى كل عوض تلف قبل القبض في المعاوضات فهو من مال صاحب اليد وغرامته عليه لا من المالك فان هذه الكلية دليل عليها

الا ما ادعى من تنقيح الاجماع في البيع في خصوص المبيع وليس التحقيق فيما اذا كان التلف باتلاف صاحب اليد لانه ضامن بقاعدة الاتلاف قطعا ولا

فيما اذا كان التلف باتلاف المالك له وان لم يقبض فانه في حكم القبض كما نذكر في باب التادية انتهى ولا فيما اذا كان ذو اليد معاندا غاصبا مانعا

من الدفع الى صاحبه مع وجوبه عليه والا لكان ضامنا بادلة الغصب والعدوان قطعا بل انما البحث فيما اذا تلف بآفة سماوية او باتلاف اجنبي مع عدم

لزوم الدفع والقبض على صاحب اليد اما لاذن المالك في البقاء والتأخير من دون ان يعجل ويكون في القبض حتى يحصل القبض والا مثلا كما للمال حتى

يحصل التقابض من الجانبين على ما حققناه من عدم لزوم القبض قبل الاقباض الاخر فيما يمكن فيه التقابض على المعنى الذي فصلناه في جنب المقامات

في العين والمنفعة في باب القبض فراجع فانه لابد في هذا الفرض من اسباب الضمان السابقة شيء وانما الضمان هنا مبني على تأسيس قاعدة التلف

قبل القبض وحيث ان المدرك خفي في المقام فنقص بعضهم على خصوص المبيع للنص والاجماع ولم يتعد الى غيره وحكم بكون التلف في غيره حتى في الثمن

من مال المالك فان كان التلف بآفة سماوية فقد تلف من ماله كما لو كان في يده وان كان التلف باتلاف اجنبي فله الرجوع على المتلف ولا دخل في ذلك

لصاحب اليد ولكن لا يخفى ان الاصحاب التزموا ايضا ضمان صاحب اليد منفعة الاجير قبل الاجرة قبل القبض بعد اعلام الثمن سواء كان التلف بكله او بعضه

او بوصف من اوصافه بعيب ونحوه وبعد التأمل يظهر انهم يقولون في سائر المعاوضات بذلك والذي يقتضيه النظر الصحيح كون الضمان على صاحب اليد

لا على المالك في المعاوضات كلها وان لم ينص عليه الاصحاب في بعض المقامات والسر فيه ان القبض والاقباض معتبر بتحقق المعاوضات والتمليك و

على المتعاقدين في مقابل العوض الآخر على ما حققناه في باب القبض بمعنى انه لا يجب دفع احد العوضين الا بدفع الآخر وبازائه وهنا اشكال

دفعناه في باب القبض فاذا كان كذلك فان لم يكن الآخر دفعه وقد دفع الدافع ثم تلف من ذلك الجانب لم يمكن الاقباض فهو مكلف بالاقباض حتى يصير ما

من ذلك الجانب وحيث يتعذر بالتلف وفات الشرط فلا يمكنه التصرف فيما اخذه فيجب ان يدفعه الى مالكه الاول فضمانه لحق المعاوضة بعد انتقال ما دفعه

ص

من المعطى وان كان الكلام في ذلك فراجع ما كتبناه في باب القبض تفرع جار وافر وللبيع معنى الضمان في هذا المقام الا كون تلف هذا المال من مال صاحب اليد

دون مالكه وحيث كان عوضا عن ما اخذه وفات العوض فلرجع المعوض الى مالكه الاول وهذا معنى كون ضمانه على ذي اليد وهذا مما لا اشكال فيه

كلمات وابحاث متفرعة على خصوص المقامات اعرضنا عنها بعد اتقان ما اوردناه من القضية الكلية فعليك بالتتبع التام في اطراف الكلام عنوان

من جملة اسباب الضمان القبض بالعقد الفاسد وقد نص على ذلك الاصحاب في باب البيع ولكنهم يذكرون في باب المقامات ان كل عقد يضمن بصحيحه يضمن

بفاسده وما ذكرناه في العنوان اعم من هذه القاعدة فان كلامنا هو الضمان في كل ما قبض بعقد فاسد سواء كان صحيحه مبنيا على الضمان ام لا لكنهم يقولون

كل ما لا يضمن بصحيحه لا يضمن بفاسده وهذا يدل على عدم ضمان ما قبض بعقد فاسد الا ضمان صحيحه فيكون هذا واردا على ما عنوناه مسقطات الضمان مع ما يصلح ان يكون

مدركا له نظرا الى ان ما نذكره هنا من الوجه على الضمان وجوه بعضها يعم العقود كلها وبعضها يختص بما بني على الضمان فان كان المعتمد في الضمان هو الدليل

العام فلا بد من بيان قضية العكس حتى يكون واردا عليها وان كان المعتمد الدليل الخاص بعقود الضمان فلا يكون بينهما تدافع ثم ان العقد الفاسد

قد يكون من جهة العقد واللفظ بان لا يكون جامع الشرائط وقد يكون فساده من فوات شرط المتعاقدين ومن فوات شرط العوضين ومن فوات اصل

العوض كالبيع بلا ثمن والاجارة بلا اجرة ونحو ذلك وقد يكون المتعاقدان عالمين بالفساد وقد يكونان جاهلين وقد يكون احدهما عالما و

الآخر جاهلا وظاهر اطلاقهم الضمان في العقد الفاسد مطلقا والوجه في الضمان فيما كان صحيحه مبنيا على الضمان كالبيع والصلح والهبة المعوضة والمزارعة و

المساقاة والجعالة والوكالة بعوض والمسابقة والنكاح ومثله الخلع والطلاق بعوض امور احدها ان كل من المتعاقدين قد اقدم في العقد على الضمان اذ

ليس الفرض في العقود المجانية فيثبت ما اقدما عليه ولا يمكن ان يقال ان اقدامهما انما هو على تقدير الصحة فكيف يقتضيان الضمان على تقدير الفساد مع جهلهما

بانه فاسد فلا يكون الا اقدام على التمام على الاطلاق لانا نقول انهما انما علما الضمان في صورة الفساد بقيمة المثل واجرة المثل ومهر المثل كان قبضهما اقداما

على الضمان ولو بنيا على الصحة ولو سلم عدم اقدامهما على الضمان على تقدير الفساد فانما انهما اقدما للضمان بالمسمى مطلقا واما انهما ساكتان عن صورة الفساد بحيث

لم يخطر ببالهما ذلك فيكون اصل الاقدام على الضمان على كل حال وليس غرضنا الا اثبات كون الضمان بالمسمى او بغيره كما لا يمكن ان يقال ان في صورة العلم بالفساد

فقد اقدم كل منهما على الاتلاف وحاله وسيأتي في المسقطات ان الاقدام من جملتها ولا فرق بين المقام وبين دافع الثمن على البايع الفضولي مع العلم بفضوليته

فانه لا يرجع عليه لو لم يجز المالك مع تلف الثمن وليس الاقدام فيها بصير بالكون به الاقدام هناك هو مبتوع الاجماع وهنا معلوم الفساد

كما هو المفروض لانا نقول ان الدفع مع البناء على المعاوضة ولو صورة بطريق التشريع ليس الا اتلافا للمال وقياسه على باب الفضولي لو سلم عدم الرجوع

فيه فاسد لانه دافع لماله على ان ليس العوض الآخر منه فيعلم ان صاحب المال ياخذه منه بخلاف المقام فانه دافع ماله بازاء مال الآخر وان كان يعلم

فساده فهو واثق بحصول العوض له كيف كان وثانيها الاجماع المحصل من تتبع كلام الاصحاب في هذه الابواب لحكمهم في كل موضع بفساده فيه

عقد المعاوضة بثمن المثل واجرة المثل ومهر المثل كما لا يخفى مع حكاية الاجماع على ذلك في كلامهم نقلا مستفيضا بل متواترا على اختلاف

في الموارد وبالجملة وثالثها الخبر السابق في قاعدة اليد فان هذا المقام فرع من فروعها وغاية ما يمكن هنا ان يقال ان القبض كون المال مقبوضا

باذن المالك فلا وجه لكونه مضمونا لما سيأتي بعد ذلك من كون الاذن من مسقطات الضمان ويمكن ان يقال ان الاذن انما حصل في ضمن العقد فبعدمه

هو بمنزلة القبض وسيأتي توضيح ذلك ورابعها القاعدة المشار اليها من ان كل عقد يضمن بصحيحه يضمن بفاسده وهذه القاعدة في الجملة دالة على

الضمان على ما يظهر من معناه وهو المدعى نعم يبقى الاشكال في كونه مفيدا للضمان المسمى او اجرة المثل وقيمة المثل وهو كلام آخر وياتي في ذيل المسألة الثانية

الى محتملات هذه العبارة في المراد منها وهنا اشكالات بعضها عامة وبعضها خاصة احدها انه لا يكون العقد الفاسد اذا كان من جهة لفظه فانما

مقام المعاطاة ويحصل به الملك على ما هو مبنيا ويكون التلف من مال صاحب اليد لا دخل له بالمالك الاول فلا وجه للحكم بالضمان وكذا لو كان الفساد

من جهة هي لا تضر بالمعاطاة كعدم ذكر اجل النسيئة ونحو ذلك ووجه الدفع ان اللفظ لم يكن مؤثرا على ما هو المفروض وكونه معاطاة انما هو في

صورة القصد الى النقل والانتقال بالتعاطي والفرض انهما قصدا باللفظ فما قصدا تأثيره لم يؤثر وما لم يقصد تأثيره لا يكون مؤثرا وهو المدعى

وثانيها ان من جملة صور المسألة ما لو كان الدافع عالما بالفساد والقابض جاهلا ولا وجه في هذه الصورة لضمان القابض نظرا الى انه مغرور

من قبل الدافع وقد مر ان المغرور يرجع على الغار فلا وجه للرجوع بالعكس والجواب ان التعليم غير واجب فذلك ليس بغرور من الدافع بل هو بنفسه
قبل الاخذ بتعلم الاحكام فهو قد تغرر بنفسه بخلاف المغرور في الموضوع فانه غرور وهنا قد اغتر بتقصيره وثالثها ان الدفع لما كان باذن المالك
فينبغي دخوله تحت الامانات الخارجة عن الضمان وفيه بعد كون القرض من الامانات الشرعية واضح اذ هو مشروط بعدم اطلاع المالك واذن الشرع
وكلاهما منتفيان واما الامانة المالكية فموضوع الاقباض على طريق التسبيب او الاحسان وهما منتفيان في الاذن المقيد بالمعاوضة وهي قد فسدت
فيرتفع الاذن ويدعوان الاذن هنا يتحلل الى اذنين اذن على تقدير المعاوضة واذن في القبض كيف كان بناء على تعدد الوجدان في صورة العلم بالفساد
ايضا فان الاذن هناك ايضا مقيد ببقاء المعاوضة الصورية فاذا بني الامر على المراجعة فكل منهما يرجع الى صاحبه من دون فرق نعم هنا كلام
في كون الضمان بالمسمى او بالقيمة في كل شيء بحسبه وهو كلام اخر يأتي في كيفية الضمان فان يقيت رابعها ان من جملة صور المسألة ما لو كان الفساد
من عدم العوض كما لو قال اجرتك او زارعتك او بعتك او صالحتك ونحو ذلك من عقود المعاوضة بلا عوض فانه لا وجه للحكم بالضمان لانه صريح
في الدفع المجاني والرخصة في الاتلاف وكذا اذا ذكر عوضا لا مالية له كالحشرات فانه ايضا كذلك فكيف يقولون بالضمان والجواب ان غاية ما ذكر ان ذكر
العوض الغير القابل يوجب الضمان واضح نظرا الى ان الدفع في ازاء هذا العوض وان لم يصلح عوضا فكان الدفع على طريق ضمان في نظره لا على سبيل
المجان حتى لو كان عالما بعدم قابلية العوضية ايضا اذ دعوى عدم تعقل قصد الدفع بالعوض مع العلم بالفساد ممنوعة بل ليس ذلك الا كالتشريع
في العبادات مع العلم بعدم الامر فيه فبعد على ان يكون هذا معاوضة وان علم انه لا يصير شرعا واما اذا لم يذكر العوض ففيه كلام من وجهين
احدهما بعد العلم بقصده وهو اما بان اراد الدفع المجاني وهو خارج عن محل البحث والعبارة لاغية واما بان اراد الدفع على ان يكون هناك بيعا او
اجارة او مزارعة مثلا لكنه بلا عوض ونحن نقول انه لم يرخص على التلف مجانا مطلقا بل على تقدير كون ذلك اجارة مثلا والفرض انه لا يتحقق
فالاتلاف غير جائز وثانيهما ان مع عدم العلم بقصده هل المستفاد من العبارة اي شيء فان ظاهر اجرتك مثلا يقتضي العوض وظاهر بلا اجرة يقتضي
كونه قصد العارية فيتعارضان وهو خارج عن محل البحث هذا هو الكلام في عقود المعاوضة واما ما عداها كالهبة بلا عوض والوقف والسكنى
والتحبيس والعارية والوديعة والشركة والمضاربة بالنسبة الى راس المال والرهن والوكالة والوصاية ونحو ذلك فما قبض بشيء منها وكان العقد
فاسدا فينبغي ضمان المقبوض ايضا لعموم ما دل على ضمان اليد كون اذن المالك على فرض صحة العقد واما على فرض البطلان فلا اذن كما ذكرناه
وبالجملة الوجه المذكور فيما قبض بالعقد الفاسد للمعاوضة جار في المجانيات ايضا لو لم يكن اجماع يخرج عن الضمان ولكنها قد خرجت بقولهم ما لا يضمن
بصحيحه لا يضمن بفاسده ويجيء الوجه في ذلك في مسقطات الضمان تنبيه في الاشارة الى محتملات هذه القاعدة وبيان المراد منها انهما للتبيين وتعيينها
للنفع والمحتملات فيها امور احدها ان يراد كل عقد يتحقق فيه الضمان لو كان صحيحا بالعوض يضمن فيه لو كان فاسدا اذ التلف يختص الاصل وهو ولا نا
كلما يضمن بصحيحه يضمن بفاسده بعقود المعاوضات وعكسه هو ما لا يضمن بصحيحه لا يضمن بفاسده ويشمل الامانات كالوديعة وراس مال المضاربة والعين
المستاجرة دون منفعتها والعقود المجانية كالهبة بلا عوض فان كل ذلك غير مضمون في الفاسد كما في الصحيح بلا فرق الثاني ان يراد منه ان كل عقد
يحصل الغرامة والخسارة في صحيحه لاحد بمعنى انه يتلف من ماله يحصل الخسارة في فاسده ايضا علمه وما لا يحصل في صحيحه كذلك لا يحصل في فاسده ايضا
فيشمل الاصل عقود المجانية كما يشمل المعاوضات فان المال الموهوب كما يتلف من المتهب في الصحيح فكذلك في الفاسد ويختص العكس بالامانات التي لا خسارة
فيها صحيحا وفاسدا فالمقدمة الاولى على المعنى الاول اعم منها على المعنى الثاني والمقدمة الثانية في الثاني اخص منها في الاول الثالث ان يراد منه
بيان مقدار الضمان جنسا وقدرا في الفاسد كالصحيح بمعنى ان المال الذي يضمن في الصحيح مضمون في الفاسد بما يضمن به في الصحيح بمعنى المسمى لا عوض المثل
الرابع ان يكون لبيان ضمان العهدة اذا انكشف البيع ونحوه مستحقا للغير يكون معناه ان كل عقد يضمن ويتعهد بمتعلقه في الصحيح اذا ظهر
ملكا للغير ففي فاسده ايضا كذلك بمعنى انه لو كونه مال الغير يتحملها الدافع وما ليس في صحيحه كذلك فليس في فاسده ايضا الخامس ان يراد بذلك
خصوص الثمن الذي يضمن في الصحيح فكذا في الفاسد السادس ان يراد به خصوص المثمن لا غير والسابع ان يراد به الابعاض من العوض والمعوض بمعنى
ان الابعاض كما انها مضمونة في الصحيح مضمونة في الفاسد كابعاض المبيع والثمن في البيع وابعاض المنفعة والاجرة في الاجارة واما الابعاض

التي

التي لا يضمن بالصحيح كابعاض عمل الحفار وعمل التسوية والرماية فلا يضمن بالفاسد ايضا والثامن ان يكون بمعنى المهر فكل مهر يضمن لو كان العقد
صحيحا فكذلك في الفاسد وما لا يضمن بالصحيح لا يضمن بالفاسد والاحتمالات الاربعة الاخيرة بعيدة عما يفهم من العبارة عرفا وتخصيص بغير دليل وتقييد من دون
مقيد ومخصص من مناف لما يظهر من ارسالهم لها بل ربما تنافي مقامات اخر غير الاربعة المذكورة مضافا الى ان المحمول الثاني يظهر من كلامهم ان
المراد بالموصول هو العقد فانه قال كل عقد يضمن بصحيحه يضمن بفاسده فلا وجه للحمل على المعاني الاخر مع ان الحمل على احد الاربعة الاخيرة
يوجب التنافي في تركيب القاعدة لا يخفى على من تاملها والحمل على المعنى الرابع ايضا غير صحيح لظهور اسناد الضمان هنا في غيره وبعده عن ظاهر العبارة
ولكون القاعدة مجمعا عليها عندهم مع اختلافهم في ضمان العهدة والمعنى الثالث وان كان يلائم لو عبر بالموصول بلفظ العقد من وجه
لكنه لا يلائم من وجه اخر لانه يبقى ضمير بصحيحه وفاسده خاليا عن المرجع كما يلزم هذا البحث في الاحتمالات السابقة ايضا وان جعل العقد لكونه
من اسبابه خاليا من الوجه ويبعده ايضا مخالفته لاطلاقهم على الضمان بمهر المثل واجرة المثل وقيمة المثل لا بالمسمى فلا يجتمع فتواهم بذلك مع العمل
على القاعدة لو كانت بهذا المعنى فدار الامر بين الاحتمالين الاولين ويتعين الاول بقرينة من ظاهر العبارة وظهور معنى لفظ الضمان في الدفع للعوض
لا مجرد كون تلفه عليه في ماله وهو لا يكون الا في المعاوضات واشد لانهم ايضا يتبنون للمعنى الاول فلا بد من الرجوع قبل تمهيد هذه القاعدة
بامور منها ان الضمان في الفاسد مشروط بالقبض بخلاف الصحيح ومنه ان القاعدة مسوقة لبيان اصل الضمان ولا دلالة فيه على شرائطه وكيفيتها فيحتاج تقييد
مضافا الى عدم الفرق بين ما قبل القبض وما بعده فان الضمان قبل القبض على المالك الاول سواء كان في صحيح او فاسد وبعد القبض على القابض
سواء كان في صحيح او فاسد فهذا الكلام ناش عن عدم التامل وان يبتني على ان ما يحقق قبل القبض من التلف لا يسمى ضمانا في الصحيح والفاسد كلي
فيكون في اخذ ومخرج قولنا لا يضمن بفاسده كما لا يضمن بصحيحه ومنها ان المعاوضة بين الناقص كالمجنون والصغير وبين الكامل غير موجب للضمان على
الناقص مع انه فاسد ولو كان صحيحا لكان هنا ضمان والوجه بانه في مسقطات الضمان ان الاقدام مسقط له والظاهر ان المراد بيان
بيان النوع لا خصوصيات الافراد حتى يحتاج الى التقييد مضافا الى ان كلامهم لو حمل على عمومه ايضا يكون معناه ما يضمن بصحيحه يضمن بفاسده لو
كان على ذلك الفرض صحيحا بمعنى عدم تغير الموضوع وهنا لا يمكن فيه على هذا الفرض الصحة او نقول ان قولهم في عكس القضية اعم من كون
السالبة بانتفاء الموضوع او المحمول وهنا نقول هذا ليس الا ضمان في صحيحه لانه لا صحيح له فلا ضمان في فاسده من هذه الجهة وان كان في طرف الكامل
فيه الضمان ومنها اخراج نصف المهر الذي يضمن قبل الدخول في العقد الصحيح فانه لا يضمن في العقد الفاسد فلا يصدق قولهم كل عقد يضمن
بفاسده ومنها اخراج عقد المكاتبة فانه يضمن بصحيحها ولا يضمن بفاسدها فلا وجه للتعميم **عنوان** في سائر اسباب الضمان
وهي امور احدها الضمان الحاصل باصل الشرع على المكلفين بمعنى التكاليف المالية سواء كانت مشروطة بقصد القربة ام لا ومن هذا الباب
زكاة الابدان وزكاة الاموال بشرائطها المقررة في الشرع والخمس وما يلزمه الانسان بنذر او عهد او يمين وما يغرمه بسبب الامور الصادرة
عنه من الكفارات المالية على اختلاف انواعها ككفارة الحج وكفارة الصوم والوطء والقتل والظهار والايلاء وغير ذلك ومن هذا الباب نفقة
الاولاد والاباء والازواج والمماليك في وجه وضمان العاقلة للدية ونحو ذلك فان هذه ضمانات حاصلة بخطاب الشرع ابتداء او
بعد عروض سبب من المكلف نفسه وثانيها الضمان الحاصل باحد اسباب المعاوضة اذا جعلت في الذمة من بيع او صلح او اجارة او جعالة او قرض
او غصب او نكاح او نحو ذلك من العقود فانها صارت سببا لاشتغال الذمة بمقتضاها على حسب ما جعل في ضمن العقد وذلك واضح وثالثها
الضمان الحاصل بنفس عقد الضمان اي التعهد وهو اقسام ثلاثة الاول ضمان المال الثابت في ذمة الغير وهو الذي عقدوا عليه في الفقه بابا
وذكروا له شرائط واحكاما معينة ومن الشرائط المعتبرة فيه كونه في ذمة المضمون عنه مشغولة عند الضمان لان حقيقته عبارة عن انتقال
المال من ذمة الى ذمة وهو فرع الوجود في الذمة الاولى ولذلك ذكروا ان ضمان مال الجعالة قبل تمام العمل والدية على العاقلة قبل حلول
النجم ونحو ذلك غير صحيح وذلك واضح الثاني التعهد بالمال بواسطة التعهد بالنفس كما في الكفالة فان العقد ابتداء انما هو التعهد
ببدن المكفول لكنه يلزمه تعهد المال لو لم يسلم المكفول كما ذكروه في باب الكفالة وهذا الضمان ايضا ضمان مالي بواسطة التعهد بالنفس

وان شئت قلت رجوع المكفول له على الكفيل بالمال داخل في ضمان الاتلاف نظرا الى ان الكفيل بكفالته وتخليته سبيل المكفول قد
اتلف مال المكفول له فان سلم المكفول فيأخذ ماله منه وان لم يسلم رجع على المتلف بضرب بحث قاعدة الاتلاف والثالث التعهد بامر خارج
عنهما وهو الذي يعبر عنه بضمان ما لم يجب وهو جائز بمعنى انه لا يلزم بشيء ولضمان ما لم يجب صور منها ان يقول الواحد ان فلانا اذا بخس
شيئا او غصب مالا او اتلف ونحو ذلك فانا ضامن له مع انه لم يفعل شيئا من ذلك في هذا الوقت فيعلق الضمان على الحصول ويكون
معنا كل غرامة تعلق بذمة فلان فانا ضامن له وهذا الضمان لا كلام في بطلانه للاصل وظاهر الاجماع وعدم وجود دليل دال على صحته
ومن هذا الباب ما ذكروه في الفقه من عدم صحة ضمان عهدة الثمن لو انفسخ البيع وضمان درك ما يحدثه من بناء او غرس لو ظهرت العين المبيعة
مستحقة للغير وضمان عهدة الارش لو ظهر المال معيبا فان ذلك كله ضمان لشيء لم يثبت في ذمة المضمون عنه عند الضمان ونحوه ضمان مال الجعالة
وعوض السبق والرماية ودية ارش الجناية قبل استقرارها وكذا ضمان الاجنبي عوض الخلع سواء كان باذن الزوجة او بالتبرع قبل وقوع الخلع
الموجب لاشتغال ذمة الزوجة ومنها ان يقول الواحد لو احال دفع مالك الى فلان وعلي ضمانه او اتلفه او اعمل لفلان العمل الفلاني وعلي ضمانه ونحو
ذلك وبعبارة اخرى يأمر غيره بدفع او اتلاف او عمل لا يعود عليه شيء من ذلك وقد ورد عن هذا القسم في الخبر في قول احد الجالسين في السفينة
للآخر الق متاعك في البحر وعلي ضمانه حيث يكون المقام مقام خوف من الغرق على النفوس ان القائل يضمن وافتى بمضمونه الاصحاب وجعلوه
خارجا عن الباب بالنص لا ريب ان الامر بعمل له اجرة عادة لغيره مع التصريح بان علي ضمانه ايضا يصير داخلا تحت الجعالة بلزوم الضمان لانه من
عقود المعاوضة ولا يشترط كون الجاعل هو المالك كما ذكروه في محله فبقي الكلام في صورة الامر الى الدفع الى الغير او الاتلاف في غير الصورة المنصوصة
وظاهر كلامهم عدم تحقق الضمان بذلك لان الدافع او المتلف قد اقدم على اتلاف ماله ولم يكن هناك ذمة مشغولة حتى اضمن عنها ومجرد قول
علي ضمانه لا يثبت الضمان فلم يقم دليل على سببيته والوفاء مطلق لو عد عقدا لازما ولا يبعد ان يكون العوض في مقابل الدفع والاتلاف فيكون
كالجعالة بل انا خالفنا فيها لانا نقول لو كان المقصود ضمان المال المدفوع او المتلف فلو كان جعالة لكان الضمان للعمل وهو الدفع والاتلاف وليس
التحقيق ونبينا ان الجعالة لا يكون الا لعمل مقصود محلل ولا غرض صحيح يتعلق باتلاف الغير ماله او دفعه الى الغير القابل بل لو فرض يتعلق
غرض بذلك فلا مانع من كونه جعالة لكن الضمان يرجع الى الاجرة المثل لهذا العمل لا الى المال المتلف فحينئذ لا يمكن التمسك في ضمانه بالغرور بتقريب
ان القائل قد غره بالتزامه بالعوض لان الغرور انما هو بكونه في الموضوع وهنا قد غر الدافع لنفسه مع علمه بكونه في الشرع كذلك لمقصر
في تعلم الحكم مع انه غير آت في صورة علم الدافع او المتلف ايضا بانه شرعا غير مضمون على القائل والجامع من صورة العلم والجهل واما ضمان
المدفوع اليه ان كان بعينه فقاعدة اليد لكنه ساقط بالاقدام كما ياتي في مبحث الشروط ومنها ان يامر بالدفع او الاتلاف فيما يعود الى القائل
كأمره باداء دينه او اعطاء نفقة زوجته او دابته او تعمير داره ونحو ذلك مع تصريحه بان الضمان عليه وقد نص الاصحاب في الدين في الضمان بان الاذن
في الضمان واداء الدين يوجب الرجوع على الآذن وان لم يصرح بانه يدفعه ويضمنه والظاهر ان في هذه المقامات كلها يضمن نظرا الى قاعدة اليد
فان كل مال صرف في مصالحه باذنه فقد دخل في يده وقد اقدم الباذل الى العوض كان المبذول اليه ايضا قد اقدم على ضمانه فدخل تحت يده من دون
تبرع فمقتضى القاعدة الضمان في هذه الامور وفي الحقيقة يرجع الامر من احدهما كون الدافع والمتلف وكيلا عن القائل في الاقراض ووكيلا
عنه في الصرف له ضامنه فيصير بمنزلة عقدين فتدبر وهنا ابحاث لا حاجة الى ذكرها ومناقشة وهو ما لو امر غيره بدفع او باتلاف او بعمل في
الاقسام السابقة كان من دون تصريح بالضمان على نفسه فهل يحكم بذلك على الضمان ام لا ولا يجتمع ان في الصور التي لو صرح بالضمان لم يكن ضامنا
ففي ما لو لم يصرح بالضمان لا يضمن بالاولوية واما لو كان صورة لو صرح بالضمان كان ضامنا فهل بمجرد الامر يضمن وجهان منشأه احترام مال
المسلم وعمله ومن اصالة البراءة مع عدم الزام بالضمان والحق انه ان كان هناك قرينة من عادة او غيرها دالة على الضمان فيتبع مع عدم قصد
الدافع والعامل التبرع واما لو لم يكن هناك ما يقتضي ذلك فلا ضمان وان قصد الدافع الضمان لاصالة البراءة فتدبر فان المقام مما ينبغي
ان نبسط فيه الكلام ولكن الاستعجال قد ضيق علينا المجال

عنوان

من جملة المسقطات للضمان قاعدة الاحسان والاصل فيها

قوله

قوله تعالى ما على المحسنين من سبيل بتقريب ان السبيل نكرة واقعة في سياق النفي فيفيد العموم وكلمة على دالة على الضرر والجمع المحلى باللام مفيد للعموم و
الاستغراق في نظيره والمعنى ان كل سبيل يوجب ضررا على فرد من افراد المحسنين فهو منفي ولا يتخيل ان هذا يقتضي نفي العموم لا عموم النفي بتقريب ان السبيل
عام والمحسنين عام فالاثبات يقتضي ثبوت كل سبيل على فرض عمومه على كل محسن والنفي يفيد عدم كونه كذلك ولا يلزم من ذلك انتفاء كل سبيل على كل
محسن نظرا الى المتبادر من الآية نفي جميع افراد السبيل عن جميع افراد المحسن وليس هذا من باب ليس كل حيوان انسانا فان قلت ان كان الاحسان يقتضي كل
محسن مقتضى النفي لا سبيل على كل محسن وهو لا ينافي ثبوت السبيل على بعضه قلت ليس كل ما هو في تقدير شيء يفيد فائدته فان الفهم يتفاوت بذلك
والذي يفيد هذه الفائدة المستفادة من الآية قولك ليس على فرد من افراد المحسنين سبيل حتى يتحقق العموم في السبيل وفي المحسن والا فقولك ليس على كل
محسن سبيل وبالجملة لا ينبغي في كون الظاهر من الآية عموم السلب لو فرض عدم دلالته على الكلية لا يمكن تتميم الاستدلال الا بضم ان تعليق الحكم على
وصف الاحسان يشعر بانه العلة في المقام فيطرد الحكم في كل محسن على ما تراه من حجية العلة المستنبطة من كلام الشارع وان لم نكن بالتصريح وان خالف
فيه بعضهم مضافا الى ان عدم وجود فرد معهود في البين وتبدل الفائدة في تعليق الحكم على فرد غير معلوم يعين الحكم على جميع الافراد او على الطبيعة
السارية فيهما وعلى التقديرين فهو مثبت للمطلوب مع ان هذه الآية الكريمة قد سيقت مساق حكم العقل فانه قاض بعدم السبيل على المحسن وقد اشار
في هذا المعنى بقوله تعالى هل جزاء الاحسان الا الاحسان فان ظاهره امتناع السبيل على ضرر المحسن بل ينبغي ان يكون جزء علة الاحسان اليه فلا يكون
قابلا للاختصاص بفرد دون آخر فاذا دلت الآية على نفي السبيل عليه عموما فلا يمكن الضمان والغرامة عليه لانه في قوة الكبرى الكلية بان يقول
ثبوت الضمان على المحسنين سبيل عليه والسبيل عليه منفي في الشرع كلية فينتج ان الضمان منفي عن المحسن ولا يمكن ان يقال المراد سبيل الآخرة لا الدنيا او
سبيل الاحتجاج والالزام لانا نقول ظاهر الآية عام لا وجه لتخصيصه مع ان فتح باب الضمان فتح لباب الالزام والاحتجاج جزما والآية نافية الجميع ولا يقال ان
ما يستفاد من الآية عدم جعل سبيل على المحسنين من جانب الشرع ابتداء واما لو فتح المحسن السبيل الى نفسه باتلاف او وضع يد او نحو ذلك فاي مانع من
الضمان نظير ما ذكروه في نفي سبيل الكافر على المسلم لانا نقول فرق بين المقامين فان الآية هناك قد دلت على ان الله لم يجعل سبيلا للكافر على
مسلم وهنا قد دلت على ان الله عدم السبيل من اصله فالمحسن لا سبيل عليه مطلقا ولا يمكن حمل الآية على الاخبار البعيد عن طريقة الشرع والمستلزم للكذب
في غالب الموارد بل الظاهر منه ارادة انشاء الحكم الوضعي وهو عدم ثبوت الغرامة والضمان عليه وهو المدعى ولما كان نفي السبيل معلقا على وصف
الاحسان فالمستفاد منه عدم ثبوت السبيل في محل الاحسان ومن حيثيته بخلاف الحيثيات الأخر فيكون المراد في محل الاحسان لا ضمان على المحسن وان كان
الضمان عليه من جهات اخر ولا بد من البحث في تنقيح معنى الاحسان حتى يتضح المراد في ذلك فنقول هل الاحسان اعم من جلب المنفعة ودفع المضرة او يختص
بالاولى دون الثانية او بالعكس لا شبهة في ان ايصال نفع للغير يسمى احسانا للتبادر وعدم صحة السلب وفهم اهل اللسان واما دفع المضرة فالظاهر
ايضا ذلك وان كان لفظ الاحسان يومي الى نوع من الايجاد ومنع المضرة ليس منه ذلك ولكن الظاهر انه لا يصلح سلبه والقدر المشترك متبادر منه
فلو قلنا بالاعم فيلزم عدم الضمان فيمن اثبت يده على مال الغير لدفع مضرة عنه او جلب نفع اليه كاخذ المال من يد السارق هو المنقذ من الغرق والمحرق
او المخلص من الحرق واخذ المال للاسترباح والاستنماء ونحو ذلك يحصل النفع للمالك ونقل متاعه الى مكان آخر للتابع بالثمن الاوفى او اخذ الدواب الى
المرعى ونحو ذلك وان قلنا بالاختصاص فيختص باحد القسمين دون الآخر ويخطر بالبال ان الشيخ الوحيد الاستاذ في اثناء الدرس صرح في اثناء
الكلام ان قاعدة الاحسان مختص بصورة دفع المضرة ولا يشمل صورة جلب المنفعة وقد لا ينطبق على قاعدة اللفظ نظرا الى ان لفظ الاحسان يصدق على ايصال
النفع اوضح من صدقه على دفع المضرة فلا وجه للتخصيص بالثاني ولا اقل من التساوي والظاهر انه ليس ذلك من جهة عدم شمول اللفظ من جهة استقراء الموارد
فان المواضع التي ذكرناها للاحسان بمعنى جلب النفع كلها محل نظر في ارتفاع الضمان بل الظاهر ان الفقهاء فيها بالضمان كما لا يخفى فانه تصرف في مال الغير بغير
اذنه فلا بد اما من ذكر دليل مخصص لقاعدة الاحسان والظاهر انه منتف اذ لم نجد دليلا دالا على [illegible] والظاهر انه كالدليل العقلي غير قابل للتخصيص
واما من دعوى انه غير داخل في الاحسان بالمرة وهو مشكل اذ دعوى ان جلب المنفعة غير داخل في الاحسان دونها خرط القتاد ويمكن ان يقال ان كون وضع اليد
على مال الغير احسانا انما يكون احسانا في صورة دفع المضرة وجلب المنفعة فليس اثبات اليد جلب نفع بل ايصال النفع انما هو بشيء آخر فيتعلق الضمان باثبات
اليد الا في صورة

البيد ولا ينفع بعده تلك الاحسان المتأخر وفيه نظر وهل الاحسان يدور مدار القصد والواقع او هما معاً فلو زعم انه في الابتداء دفع للضرر عنه وصادف
كونه في الواقع كذلك فهنا احسان قطعاً واما لو لم يكن كذلك في الواقع دفع ضرر فهل يكون ذلك احساناً ام لا وجهان والظاهر ان مصادفة الواقع شرط ومجرد الاعتقاد
بانه احسان غير كاف بل لا بد من كونه في الواقع دافعاً للضرر لانه المتبادر من لفظ الاحسان ولو زعم انه ليس دفع ضرر ولكنه اتفق انه في الواقع في ذلك الوقت كذلك
فهل يسمى ذلك احساناً ام لا فيه وجهان والذي يقتضيه النظر اعتبار القصد ايضاً في صدق لفظ الاحسان ومجرد كونه في الواقع دفع ضرر لا يكفي في صدق اللفظ
كما يقضي به العرف فينبغي ما كان قصده الاحسان واتفق اتصافه بالواقع وكان في دفع مضرته فهو داخل في الاية موجب لعدم الضمان وفي جلب المنفعة يجري
الكلام السابق والظاهر ان بعد تحقق موضوع الاحسان لا يفرق في الحال بين مكان علم المالك وعدمه فلا يفهم من ثبت اليد لدفع المضرة وان امكن
اعلام المالك فتبصر ثم بعد تحقق الاحسان ان تحقق التلف بفعل المحسن بمعنى علم مصادفته فعله المصلحة الواقعية فنفي الضمان من جهة الكشف عن عدم
الاحسان وان تحقق التلف بافة سماوية او باتلاف سبب اخر فلا ضمان على المحسن وان كان بيده ما لم يقصر في الدفع او الايصال الى صاحبه او اعلامه بالاخذ فلذ بيده
وهنا اشكال وهو انهم ذكروا في باب اللقطة ونحوها من سائر الامانات الشرعية كالدين المجهول صاحبه والقراضة في دكان الصائغ مع جهل اربابه ونحو ذلك
من الصنايع ان صاحب اليد يتصدق به عن المالك وعللوا جوازه بانه احسان محض الى المالك ومع ذلك حكموا بانه لو ظهر المالك فهو ضامن وهذا لا
يجتمع مع كون الاحسان مسقطاً للضمان والدفع ان كلامهم بالضمان هنالك من جهة كون التصدق احساناً بشرط الضمان لانه ان ظهر صاحبه فهو ضامن
يعطيه وان لم يظهر فقد وصل اليه التصدق فبالمجموع المركب صار هذا احساناً واما بدون الضمان فلا احسان اذ لا يمكن اخذ مال الناس والتصدق به عنهم
احساناً اليهم لان الاحسان امر عرفي وهو غير صادق في المقام نعم لو كان مع الضمان مع عدم امكان الوصول الى المالك فلا شبهة في انه احسان و
الظاهر من تتبع كلمات الاصحاب ايضاً اجماعهم على ان المحسن لا يضمن كما هو مدلول الاية وقد اشرنا ان العقل ايضاً يدل على ذلك ويندرج تحت
هذه القاعدة ارتفاع الضمان عن حاكم الشرع وعن عدل المؤمنين وعن سائر الاولياء والامناء لانهم محسنون مع قطع النظر عن الاذن لهم في ذلك

عنوان من جملة اسباب اسقاط الضمان في عقد الاستيمان فان الامين ليس ضامناً لما تلف في يده ما دام باقياً على امانته خالياً من
التعدي والتفريط ومن هذا الباب عدم ضمان الودعي ومن عليه الحق اذا امتنع صاحبه من قبضه ولم يمكن الوصول الى الحاكم وعدم ضمان الدلال و
المرتهن والشريك وعامل المضاربة والمستعير وعامل المزارعة والمساقاة والمستأجر القابض للعين المستأجرة والوكيل لما في يده من مال الموكل
والملتقط لما التقطه مع الشرائط والامانة قسمان مالكي وشرعي والامانة المالكية عبارة عما كان باذن المالك وتسليطه في اثبات اليد عليه والشرعي
ما كان ذلك باذن من الشرع في اثبات اليد عليه بدون اطلاع المالك كالقضاة والاولياء على الاموال المولى عليهم من حاكم او وصي او اب او جد
امناء لاحكام فانه استيمان من الشرع ويد الساعي على الزكاة والخمس ما لم يتعد ولم يفرط في الاداء واليد على مجهول المالك ومثل الثوب الذي اطارته
الريح والمال الماخوذ من يد سارق وغاصب بدون اطلاع المالك والظاهر من كلام الفقهاء ان الضابط في الاستيمان جواز الاذن من الشرع او المالك
في وضع اليد والتصرف فان كان مقام يحقق فيه ذلك فهو داخل في باب الامانات غير مستعقب للضمان وهنا اشكال من جهات منها انهم حكموا
بضمان المقبوض بالسوم كما تقدم على اليد ما اخذت مع انه مقبوض باذن المالك ومنها انهم ذكروا ان المال المقبوض بالعقد الفاسد مضمون
كما ذكرناه سابقاً مع انه مقبوض باذن المالك ومنها ان المال التالف قبل الاقباض في عقود المعاوضة مضمون على صاحب اليد وان كان باقياً
في يده باذن المالك ومنها ان الغاصب اذا اذن له المالك في البقاء في يده ولم يصرح بانه وكيل في القبض من جانبه يبقى مضموناً عليه وجود الاذن
في البقاء لا يرفع الضمان وان رفع اثم الغصب والعدوان ومنها انه في باب مجهول المالك صاحب اليد ماذون في التصدق مع انه ضامن وبالجملة دعوى ان
كل اذن من المالك او الشرع في التصرف موجب لعدم الضمان لا وجه له ومنها ان كل المال في الخمس ماذون في الاخذ مع انه ضامن ومنها ان الصانع
والطبيب ونحو ذلك ماذون في التصرف في المال مع انه ضامن لما تلف بيده عندهم ونحوه الملاح والمكاري والاجير وغير ذلك فمجرد كون الاذن
مسقطاً للضمان كما زعم والذي يقتضيه النظر ان يقال ان الاستيمان عبارة عن اذن المالك او الشرع في قبض المال والتصرف فيه لمصلحة المالك لا
لمصلحة القابض نفسه ولا المركب منهما بل المعيار هو كون هذا القبض للمالك ما لدفع ضرر عنه او حصول نفع له مع كونه ماذوناً من المالك او من الشرع

فهو اخص من الاذن مطلقاً وليس كل ماذون اميناً كما اوضحناه فنقول في مثل الامثلة التي ذكرناها من الودعي والمرتهن والمستاجر والوكيل ونحو ذلك
لما حكم فيها الاصحاب بانهم امناء لا يضمنون الا بالتعدي والتفريط لان القبض لمصلحة المالك ومن جهة ذلك سمي اميناً واما فيما ذكرنا اخيراً من الامثلة
فليس كذلك ويحتاج تنقيح البحث في هذا المقام الى بسط في الكلام فنقول ان الصانع والطبيب والاجير ونحو ذلك انما يقبض المال لمصلحة نفسه من جهة
الاجرة والمالك انما يدفعه اياه طلباً للاصلاح دون الافساد فليس الا امانة صرفة وكل من يتصرف في مجهول المالك فحفظاً لمصلحة المالك ولكن
التصدق والتملك من دون الضمان لا مصلحة فيه للمالك ومثله القابض بالسوم فانه وان كان فيه رخصة للمالك لكن عمدة القبض انما هو لملاحظة مصلحة
نفسه حتى يسلم عن الغبن او الخطأ والمال المقبوض بالعقد الفاسد لا شبهة في كونه لمصلحة القابض لانه بازاء العوض القابض وكذا ما بقي في يد المالك
قبل الاقباض فانه لانتظار الاقباض من الجانب الاخر لمصلحة غيره ولذلك لو وكله المالك في قبضه فصار اميناً للمالك لا يضمن واوضح من ذلك اذن
المالك للغاصب في البقاء فانه لرفع الصفة والمعصية والفورية عن الغاصب لا لمصلحة المالك نعم لو وكله في القبض من جانبه كان كذلك وارتفع الضمان
وبالجملة الاستيمان عبارة عن كون هذا الاذن والاقباض لمصلحة المالك وانت اذا تاملت في مقامات الامانة وجدت كلها كذلك بعد ضمان الامين ليس
من جهة الاذن اذ هو اعم من ذلك كما سبق في نظائره نعم بعد ذلك فالامانة مسألة والاذن مسألة اخرى ويختلف الكلام بالحيثيات نعم يعتبر الاذن
في معنى الامانة اما من جانب المالك او من جانب الشرع هكذا ينبغي ان يحقق المقام واذا عرفت موضوع الاستيمان فنقول الوجه في عدم ضمان الامين
امور احدها الخبر المعروف من انه ليس على الامين الا اليمين فانه ناف لسائر الضمانات بعموم المستثنى منه المقدر فاخذ الغرامة منه لما تلف بيده مناف
لمدلول الخبر وثانيها اجماع الاصحاب قديماً وحديثاً على ذلك فانهم يتمسكون في الموارد التي اشرنا اليها وغيرها في عدم الضمان بانه امين من دون نكير
على ذلك فيعلم من ذلك اطباقهم على ان الامين ليس عليه ضمان وهو الحجة وثالثها الاجماع المحكي على ذلك حد الاستفاضة بل التواتر على
اختلاف الموارد والمقامات ورابعها ان الامين بعد كونه قابضاً للمال لمصلحة المالك فقط على ما بيناه من معنى الاستيمان يكون داخلاً في جملة
المحسنين وقد مر ان الاحسان يسقط الضمان في العنوان السابق بنص الكتاب واجماع الاصحاب وخامسها ان ضمان الامناء يوجب انسداد باب الاستيمان
فيلزم من ذلك العسر والحرج العظيم المنفيان بالادلة والرواية لاحتياج الناس الى تقابض الاموال لمصلحة الملاك فلو كان هذا مضموناً عليهم لامتنعوا
عن القبض عمداً من الضرر ويلزم التعطيل الموجب للحرج وسادسها ان الضمان على الامناء يوجب الاضرار عليهم بلا سبب في ذلك مع انه منفي في الشرع
اللهم الا ان يقال انه بقبضه لذلك قد اقدم على ضرر نفسه لا باضرار الغير وهذا الاتيان فيما كان مكلفاً بوضع اليد من قبل الشرع فتامل وسابعها
ان الاذن على هذا النحو بمعنى كونه لمصلحة المالك من المالك او من الشرع يدل على كون الضمان على القابض لو تلف ويكون كالاذن الصريح في سقوط
الضمان اذ القرينة تقوم مقام التصريح وسيأتي ان الاذن للاتلاف مع الدليل على عدم الضمان مسقط له وفيما نحن فيه كذلك ولا يخفى ان الاستيمان
رافع للضمان اليد اما لو اتلفه فهو ضامن وكذا لو تعدى او فرط اما لو تلف بيده من دون بنائه على الاتلاف واتلف اجنبي فلا ضمان عليه ذلك
واضح

عنوان من جملة المسقطات للضمان هو الاقدام بمعنى ان المالك اذا اقدم على اسقاط احترام ماله وبنى على عدم العوضية
سقط ضمانه ومنشأ كونه مسقطاً للضمان ان السبب للضمان انما هو احترام ماله وهو اسقطه بنفسه وما دل من الخبر على انه لا يحل مال امرئ الا بطيب
نفسه فاذا اقدم على عدم الضمان فقد طابت نفسه بتصرف الغير بلا عوض فلا وجه للضمان وما دل من الروايات الكثيرة على جواز الاباحة والعطية والبر
باعمال والاموال من دون غرامة على المتبرع البتة ولا فارق بين ما ورد فيه النص وغيره وما ورد في ادلة الصلح والضمان من ان المنعم يقطع النحلة
من دون ضمان فطوع الى ان صاحبه اسقط احترامه واقدم على ضرر نفسه ومن ذلك يظهر ان الضمان انما هو لدفع ضرر المالك المنفي في الشرع فاذا اقدم
المالك على ضرر نفسه بنفسه فلا وجه للضمان مضافاً الى ما يظهر من اجماع الاصحاب على ذلك حيث يستندون في نفي الضمان بان المالك قد اقدم عليه
منها في مسألة عدم جواز رجوع المشتري من البائع الفضولي بثمنه مع علمه بالفضولية في صورة التلف فانهم نقلوا الاجماع فيه على عدم تضمين الفضولي
وعللوه بان المشتري قد اقدم على ذلك ومنها في اقدام المشتري مع العلم باباق العبد ونحو ذلك من سائر العيوب فانه لا ضمان على البائع لان المشتري مسقطه
اقدامه ومنها في صورة معاوضة الكامل مع الناقص كالمجنون والصغير فان دافع ماله الى الناقص قد اقدم على التلف فلا ضمان على القابض ولا يختص

بالمعاوضة بل لو اودع عنده او اعاره او نحو ذلك وان كان هذا الحكم سببا لعدم الضمان ومنها في صورة رجوع المعير عن الاعارة في ارض
لدفن او بناء عليها او غرس او نحو ذلك فانه لا ضمان على المعير في هذه الغرامات لان من بنى امره على الالتزام فظالم ضر نفسه لا يقصد هذا الغرور لا
الغرور انما يتحقق في الموضوعات والمستعير فلا غرر بتقصيره في تعلم الحكم الشرعي وقد اقدم على ضرر نفسه في المسألة خلاف معروف ومنها في ارتداد
الزوجة قبل الدخول فانه اقدام على ابطال مهرها واسقاطه ومنها اسلامها فانه ايضا اقدام منه على سقوط مهرها مع تمكنها علقة النكاح باسلام
الزوج قبل انقضاء العدة ومنها في نشوز الزوجة فانه اقدام على اسقاط نفقتها ولا اخراج لها ومنها اسكان المعرض للجهم للتلف فانه قد اقدم
على سقوط قرضه وليس كذلك في الخبر ومنها اتلاف الغاصب في المغصوب الى المالك من اجرة وبحر بنيانا ونحو ذلك فان ذلك قد اقدم عليه لغنا
بعلمه فان للغصب التزام بذلك كله شرعا ومنها عدم ضمان مال الغاصب المصروف في المغصوب كالنفقة وغيرها وان ادى الى المغصوب زيادة متصلة ووصل
الى المالك لاقدامه على الاتلاف ظالم نفسه كذا كل باغ وعاد وظالم وسارق وغاصب ونحو ذلك بالنسبة الى ما يترتب على افعالهم من الغرامات واتلاف النفوس
والاطراف كلها انما هو باقدامهم على ذلك بل افعالهم الشنيعة ولا اقدام المسلم وماله وعلمه وعرضه محترم ما لم يسقط احترامه ومن هذا الباب عدم ضمان
الاموال التي يعرض عنها صاحبها فان مسألة الاعراض معروفة عندهم يذكرونها في كتاب الصيد والكلام في ذلك طويل يحتاج الى عقد باب وتأسيس
كتاب وبالجملة فهو ايضا داخل في الاقدام فان المالك باعراضه قد اقدم على عدم العوض وصار مباحا لكل من اخذ وفي خروجه عن ملكه بذلك قول
معروف وانت اذا تتبعت كلمة الاصحاب تطلع على موارد كثيرة لقاعدة الاقدام غير ما اشرنا اليها على الاستعجال وبقي الكلام في قولهم ما لا يضمن بصحيحه
لا يضمن بفاسده وقد بينا المراد منه في بحث القبض بالعقد الفاسد وعلى ذلك سابقا ذكر وجه عدم الضمان في هذا الباب فنقول العقد الذي لا يضمن بصحيحه
ان كان من الامانات كالوديعة فيمكن ان يقال في فاسده ايضا كذلك فان القبض لمصلحة المالك فيجري فيه الوجوه السابقة في عدم الضمان ولا فرق بين الصحيح و
الفاسد في ذلك ولكن هذا الكلام لا يجري في الكل فان الهبة والوقف والسكنى والتحبيس والعارية والشركة والمضاربة والمزارعة والمساقاة والوكالة
ونحو ذلك لا يمكن ان يقال كل مقبوض بذلك انما هو لمصلحة المالك صرفا وان كان في بعضها كذلك وكذلك يشكل القول بان عدم ضمان المستأجر
العين المستأجرة في العقد الفاسد ايضا من جهة انه لمصلحة المالك وان كان له وجه اشرنا اليه وبالجملة تتميم هذه القاعدة بقاعدة الامانة
مشكل اذ بينهما عموم من وجه لعدم امكان جعل الهبة امانة وان قلنا ان عدم الضمان انما هو من جهة اذن المالك فيرد عليه بحثان احدهما ما اشرنا
اليه سابقا ان مجرد الاذن لا يسقط الضمان كما حققناه وثانيهما ان الاذن قد يتفرع على صحة العقد كما ذكرناه في ضمان المقبوض بالعقد الفاسد فنظر الى ان
الاذن في ضمن الهبة فاذا فسدت فمقدار بعض الخصوصية ولانه لو فرض ارتفاع الكلي اذ لا بقاء للمقيد بدون قيده وبالجملة الكلام في غير عقود المعاوضة
كعقود العوض من هذه الجهة فلا يمكن القول بان الاذن هنا مطلق وهناك مقيد ومن ذلك يظهر الجواب لو قيل انه اذن في التلف بلا عوض فلا وجه
للضمان لانا نقول ان الاذن على ذلك التقدير اي تقدير الصحة ولم يعلم الاذن على تقدير الفساد فان قلت مع العلم بالفساد فلا يجري عدم الضمان لانه اذن
على كل حال قلت هنا ايضا يجري ما سبق من الكلام في عقود المعاوضة فانه يمكن ان يقال بتقييد الاذن بكون ذلك مثلا هبة او وقفا وان علم فسادها
لكن لا مانع من قصده ذلك تشريعا كما في العبادات فيكون الاذن على تقديره وفي هذا التشريع فلا يعم صورة عدمه وهو غير قليل جدا فانه محل تأمل
وان قلنا ان ذلك من باب قاعدة الاقدام لا يشكل ايضا بان الاقدام انما هو على فرض صحة العقد واما على فرض البطلان فلا اللهم الا ان يقال
انه لا مدخل للصحة والبطلان في المالك على كل حال بنى على انه لو تلف في يد القابض لا ضمان عليه ورضي بذلك وهذا المقدار يكفي في سقوط الضمان
ويمكن ان يقال ان العمدة في هذا الجزء من القاعدة وهو ما لا يضمن بصحيحه لا يضمن بفاسده انما هو الاجماع وان امكن ادراجه تحت الاقدام ايضا في وجه
وتحت الاذن ايضا في وجه اخر وفي المقام ابحاث تركناها اشتغالا بالاهم واعتمادا على فهم الفقيه النبيه المتدبر فيه

عنوان من جملة المسقطات للضمان قاعدة جب الاسلام ما قبله والاصل في ذلك الخبر المعروف المشهور والمتلقى بالقبول المروي عند العامة والخاصة عن النبي ص وهو
الاسلام يجب ما قبله وروي في البحار في ذكر قضايا امير المؤمنين ع انه جاء رجل الى عمر بن الخطاب فقال اني طلقت امرأتي في الشرك تطليقة وفي الاسلام
تطليقتين فما ترى فسكت عمر فقال الرجل ما تقول قال كما انت حتى يجيء علي بن ابي طالب فجاء علي ع فقال قص عليه قصتك فقص عليه القصة فقال

علي ع هدم الاسلام ما كان قبله هي عندك على واحدة اذا عرفت هذا فالكلام في هذا المقام يقع في مقامين احدهما بالنسبة الى كون الاسلام
يجب ما قبله بالنسبة الى الضمانات التي هي محل البحث وثانيهما بالنسبة الى صحة سائر الاسباب الشرعية كما يستفاد من خبر البحار المقام الاول بالنسبة
الى الضمان فنقول قد عرفت مما ذكرناه في اسباب الضمان انه قد يكون باليد وقد يكون بالاتلاف وقد يكون بالتعدي والتفريط وقد يكون بالتعهد بها او
نفسه وقد يكون بخطاب شرعي وقد يكون بغرور وقد يكون بعقد وقد يكون بقبض في العقد الفاسد وقد يكون بتلف قبل القبض ونحو ذلك والضمانات
كلها تندرج تحت اقسام ثلثة احدها ما كان حقا لله من دون ان يتعلق به حق مخلوق فيه كالعبادات الصرفة وبعض افراد الماليات كالعتق في كفارة
ونحوه ونذر الوقف لمسجد او نحوه ونظائر ذلك وان كان في هذه الامثلة نوع مناقشة وثانيها ما كان حقا للمخلوقين كضمان الاتلاف والجنايات
والديون ونحو ذلك وثالثها ما كان مركبا من الامرين كالزكوات والاخماس والنذور واغلب الكفارات وعلى التقادير الثلثة فاما ان يكون السبب
الموجب لاشتغال الذمة في دين الاسلام موجبا للاشتغال في الكفر ايضا بمعنى انه ينبغي بعلم الكفار من دينهم انه مضمون عليهم سواء كانوا ذميين
او حربيين او ليس كذلك بمعنى ان معتقدهم في دينهم عدم الضمان وان كان في شرع الاسلام موجبا للضمان فالاقسام ستة اذا عرفت هذا فنقول
ظاهر الاصحاب ان الحقوق التي تتعلق بالمخلوقين سواء كان بضمان يد او اتلاف وجناية او نحو ذلك من الطرق لا تسقط عن الكافر باسلامه واما
الحقوق التي ليست وان كان فيها تعلق بالمخلوقين ايضا فيسقط عنه بالاسلام ولم يجد في كلماتهم التفصيل بين ما كان في دينهم موجبا للضمان
ام لا في القسمين وبالجملة فمبنى القاعدة في كلماتهم في غاية الاجمال ولم يتعرضوا لها الا في فروع خاصة في ابواب الفقه اغلبها في العبادات فلا بد من تنقيح
القول في ذلك على حسب الدليل فنقول البحث هنا تارة في حقوق الله المختصة به مع عدم اعتقادهم به في دينهم والظاهر ان الاسلام يجبها مطلقا
للخبر والظاهر الاجماع فلا يجب عليه قضاء العبادات البدنية واما المالية التي تتعلق بنفسها من عتق ونحوه بحيث لا مدخل للمخلوقين فيه وهذا
القسم واضح الدخول تحت الخبر وثانيها حقوق الله ايضا مع اعتقادهم باشتغال الذمة بها في كفرهم كما لو كان في دينهم ان قتل الخطأ يجب فيه عتق
رقبة مثلا ونحو ذلك ثم اسلم فهل الاسلام يجب ذلك ايضا ام لا وجهان من اطلاق الخبر ومن ان الظاهر من الخبر ان الاسلام يجب ما قبله مما لو كان
مسلما لاشتغل به وبعبارة اخرى الظاهر ان الاسلام يجب ما يلزم الانسان من جهة الاسلام فاذا اسلم الكافر فالشيء الذي اشتغل ذمته به على
الاسلام من جهة دين الاسلام يسقط عنه لا ما اشتغل ذمته بسبب اخر ويمكن الجواب بان المقام ايضا كذلك فان اشتغاله بعتق رقبة مثلا في الكافر
المذكور ان لوحظ على مقتضى دين الكفر فلا اشتغال في الواقع لان الدين منسوخ او باطل من اصله غير محجوج من الشرع ومجرد الاعتقاد لا يوجب
الضمان فلا ضمان من جهة غير الاسلام وان لوحظ ضمانه من جهة الاسلام لانه مكلف بالفروع فهو يسقط بالاسلام للخبر وثالثها الحقوق المشتركة
بين الله وبين المخلوقين كالزكوة والخمس ونحو ذلك مع عدم اعتقادهم به في دينهم والحكم في هذا الفرض كالاول وظاهر الخبر يشمله لان ثبوت
ذلك كله من جهة دين الاسلام وكلام الاصحاب ان حقوق المخلوقين لا تسقط لا يريدون به العبادات المالية فانهم صرحوا بسقوطها عن
الكافر بالاسلام ورابعها الحقوق المشتركة مع اعتقادهم به كما لو كان معتقدا ان من نذر شيئا للفقير يجب دفعه اليه ولم يدفع ففي سقوطه الاحتمالان
السابقان في القسم الثاني ويجيء فيه الاشكال الذي سبق ذكره ويندفع بما قررناه هناك فتدبر وخامسها حقوق المخلوقين الصرفة مع اعتقادهم
في دينهم كالديون وضمان المغصوب ونحو ذلك والظاهر من الاصحاب عدم السقوط بل يدخل هذا الفرض تحت قولهم بعدم سقوط حقوق المخلوقين
مطلقا ولعل الوجه في ذلك ان الرواية لا تنصرف اطلاقها الى هذا الفرض فان المتبادر منه العبادات وهو غير بعيد مع احتمال ما ذكرناه من الوجه
من ان اشتغال الذمة بهذه الاسباب ليس من جهة الاسلام فان مقتضى الاديان كلها ذلك والظاهر من الخبر ان الشيء الذي ثبت في دين الاسلام ولم
يثبت مع الكافر في الكفر مانع منه او موجب لعدم الاعتقاد به فالاسلام يجب ذلك لا ان كل ضمان في حالة الكفر يسقط بالاسلام وان كان معتقدا
بذلك ولم يكن الكفر مانعا من ادائه ولا يمكن ان يقال هنا ايضا يمكن ان يقال ان دينهم اما منسوخ او باطل من اصله فهذه الضمانات ليس من جهة دينهم
بل من جهة دين الاسلام في الواقع فينبغي ان يسقط لانا نقول هذه الغرامات من جهة قضاء ضرورة العقل بذلك والا لما استقام النظام ولا دخل
لحيثية الدين في ذلك والشرع في هذه الامور مقرر لما حكم به العقل او جرى به طريقتهم والخبر دال على سقوط ما كان للدين مدخلية في ذلك ولا

هذا الاعتراض على ما ذكرنا في القسم الثاني والرابع من كون الدين الذي لهم منسوخا فلا ثبوت ولا ضمان الا في دين الاسلام نظر الحال الفرضين
السابقين انما هو من العبادات في تعقل الابطال لخطاء الدين وخطاب الشرع بخلاف المقام فانه معاملة صرفة يقتضيه ضرورة العقل ابقا للنظام
فقد دخول ذلك تحت الخبر لا يقتضي بعد دخول نيك القسمين فتدبر وسايرها حقوق المخلوقين مع عدم اعتقادهم بها في دينهم كما لو لم يعتقدوا
ان قتل العمد فيه القصاص او كون الدية على العاقلة مثلا فاسلم احد العقلا بعد استقرار الدية في ذمته فهل يسقط عنه ذلك في الاسلام
ام لا مقتضى عموم الخبر السقوط وظاهر اطلاق الاصحاب ان حق المخلوق لا يسقط على السقوط ولا يجي هنا الوجه المتقدم في القسم الخامس
من عدم كون ذلك من جهة الاسلام والدين فلا يسقط لان ما لا دخل للدين فيه يعم اهل الاديان جميعا وكون الدية على العاقلة شئ قضى به
الشرع والا فلم يكن مقتضى العقل ذلك فلعل الا من جهة الدين والفرض ان الكافر لا يعتقد ذلك فلا وجه لعدم السقوط والقوي عندي في هذا
الفرض ايضا السقوط لاطلاق الخبر وكلام الاصحاب لا يعلم منه الشمول لهذا الفرض ايضا بل الظاهر منه الفرض الخامس فتدبر المقام الثاني في جب
الاسلام ما قبله من سائر الاسباب كاسباب الوضوء والغسل واسباب الغسل بالفتح واسباب تحريم النكاح من رضاع او مصاهرة او وطئ في عدة او لواط
بالنسبة الى ام الموطوء وبنته واخته وظهار وايلاء وتطليقات موجبة للتحريم المؤبد والتحريم حتى تنكح زوجا غيره واسباب الحدود
الشرعية كالزنا واللواط وشرب الخمر والقذف ونحو ذلك واسباب التعزير من المعاصي التي لا مقدر له وهكذا البحث في شرائط التكاليف الحاصلة
في زمن الكفر كانقضاء حول الزكوة ونحو ذلك في حال الكفر مع اسلامه قبل تعلق الوجوب ولو اسلم بعد تعلق الوجوب فلا بحث في السقوط وبالجملة
سائر الاسباب التي لا تعلق لها بالاموال ولا بالعبادات الصرفة وكذلك شرائط التكاليف بقول مطلق واسبابها كلها اذا حصل في حالة الكفر واسلم
قبل تعلق الوجوب في الاخيرين ومطلقا في الاول فهل الاسلام يسقط الشرط عن التأثير والسبب كذلك فيرجع الى الاصل المتبع في ذلك المقام كاصل
الطهارة بالنسبة الى اسباب الحدث والخبث واصالة بقاء الحل بالنسبة الى اسباب تحريم النكاح واصالة البراءة عن الحدود واصالة عدم التكليف في زكوة
او خمس او حج او نحو ذلك مما قد اجتمع شرائط وجوبها حال الكفر ولكن لم يتعلق الخطاب بعد فلا بحث في الوجوب من استيفاء الشرائط من حول ونصاب
ونحو ذلك وبالجملة يعتبر في هذه الاسباب والشرائط كلها حصولها في حالة الاسلام ام ليس كذلك بل جب الاسلام ما قبله انما هو بالنسبة الى التكاليف لا التأثير
في حال الكفر من اصل الشرع مالية او غيرها واما الاحكام الوضعية فلا يجب الاسلام ذلك ولا يسقطها والمحتمل هنا امور احدها القول بانه
يجب ذلك كله ايضا لاطلاق او عموم يجب ما قبله ولا يحتاج الى جبر السند هنا بالشهرة حتى يقال لم يعلم من فتوى الاصحاب ذلك لان الظاهر كون الخبر من
المسلمات في السند ومتى كان السند مسلما فلا يحتاج في خصوصيات المدلول الى الانجبار مضافا الى ان المستثنى في ذلك هو اللطف من الشارع والترغيب
الى الاسلام وهو موجود في المقام ايضا مع ان الشرع مبني على اسقاط حقوق الفقراء والسادة وسائر المخلوقين بعد ثبوتها وتحققها في الذمة
فلان يسقط سائر الشرائط والاسباب بالاولوية لانها اما ليست حقوقا مخلوقية كما في الاسباب واما مخلوقية قبل تعلقها كما في شرائط الوجوب وكل
اولى بالسقوط من حق المخلوق الثابت في الذمة مضافا الى ان رواية البحار دلت على ان التطليقات الثلث التي هي سبب التحريم اذا وقع بعضها في حال
الكفر ويصير الهدر وما وقع في حال الاسلام ولذا قال عليه السلام هي عندك على واحدة لانه كان طلق في الاسلام تطليقتين فيقت الواحدة ولا عبرة
بالطلقة الواقعة في اثناء الكفر فعلم بواسطة الجب هنا بالنص فيتعدى الى سائر الاسباب والشرائط بعدم القول بالفرق مع ان قوله عليه السلام فان الاسلام هدم
ما قبله في قوة قضية كلية شاملة للجميع ولا حاجة الى التمسك بعدم القول بالفصل فان المورد لا يخصص العام وثانيها القول بعدم الجب مطلقا فان الخبر
المشهور وهو جب الاسلام ما قبله لم يعلم العامل به في هذه المقامات والبين عموم يجب لشمله هذه كلها والمتيقن منه ما ذكرناه في المقام الاول وليس
هذه المقامات الا كحقوق الناس الصرفة في عدم السقوط ورواية البحار ضعيفة غير مجبورة ولم يعهد من الاصحاب الفتوى بها ولو عمل بها الا اقتصر على
مورده من الطلقة الخاصة ولا يتعدى الى غيرها ويرجع الى مقتضى الادلة من استصحاب الحكم الثابت في حالة الكفر لانهم مكلفون بالفروع
على ما هو الانامية وبالبحث فيه انتهى وثالثها التفصيل والاصول الفرق بين ما ورد فيه خبر البحار وغيره فيجب في الاول دون الثاني والثاني
الفرق بين الحدود والتعزيرات ونحو ذلك وبين اسباب الحل والحرمة والوضوء والغسل فيجب في الاول دون الثاني والثالث الفرق بين الشرائط والا

فيجب في الثاني لانه شئ ثابت قبل الاسلام فيدخل تحت الخبر بخلاف شرائط الوجوب على ما مثلنا فان الخطاب فيه بعد الاسلام فلم يكن قبل الاسلام
شئ حتى يجبه ولذلك افتى الاصحاب بان الكافر اذا اسلم قبل حلول الحول بلحظة وجب عليه الزكوة لتعلق الخطاب عليه وهو مسلم فلا يجب الا ما هو
والرابع الفرق بين اسباب التكاليف واسباب الوضع فيجب في الاول كسبب الغسل ونحوه ولا يجب في الثاني كسبب حرمة النكاح والخامس الفرق بان السبب
التام في حالة الكفر كالجنابة والحيض ولحوق الاصغر والرضاع الكامل والزنا واللواط ونحو ذلك من جنس كونهما سببين لتحريم النكاح او غير
ذلك من الاحكام سوى الحد بين السبب الناقص الذي حصل بعضه في حال الكفر وبعضه في حال الاسلام كانقضاء الطلقات في خبر البحار والرضاع
لو فرض كالنصاب في حالة الكفر والاسلام معا فنقول ان الاسلم هذا الثاني عملا برواية البحار والحاقا لما علا به مما هو نظيره له دون الاول
لاجمال الخبر العام او عدم انصرافه اليه وورود خبر البحار في السبب الناقص وشمال لفظ الهدم بذلك والمسئلة في غاية الاشكال يحتاج الى تتبع كما
للاصحاب وسعة المجال وان كان القول بالجب في ذلك كله غير بعيد سيما في الحد ونحوه ومن بقي الكلام في امور هي كالتتمة للمسئلة احدها ان المخالف هل هو
كالكافر في هذا الحكم بمعنى ان الاستبصار فيه لهم يجب ما قبله ام لا بل لابد من بيان ما يجب استثناؤه في حالة الايمان ولم يتعرض الاصحاب للمسئلة وانما
ذكروه في بعض المقامات وظاهر كلامهم في المخالف ودين امور احدها السقوط لو كان المخالف اتيا بالتكاليف على ما هي عليه في مذهبه بحيث
لم يقصر فيه باعتقاده كما ذكروه في الصلوة وثانيها السقوط لو اتى به موافقا لمذهبنا في الاركان وان خالف مذهبه الا ما دل على خلافه كالمذهب وان
اتى بمذهبه وقد ذكر بعضهم ذلك في الحج وثالثها ملاحظة الامرين بمعنى انه يسقط ان اتى موافقا هنا ومذهبهم كالزكوة مع شرائطها اذا اعطاها
للمؤمن الفقير ورعيا الخروج وضعها في موضعها والا فلا يسقط ويحتمل السقوط مطلقا الحاقا بالكافر او دخال الاعمال فراد الكفر على ما يراه بعضهم
من تقدم وبعض من تأخر ويحتمل عدم السقوط مطلقا لشرطية الايمان المانع عن حصول الامتثال في حال المخالفة ولاستصحاب التكليف المانع عن السقوط
ويحتمل سقوط ما لم يكن معتقدا به في حال خلافه الحاقا بالكافر فيها للعلة وعدم سقوط ما كان يعتقده لما دل من الالزام بمعتقده ويحتمل سقوط ما اتى
به على معتقده مطلقا ويحتمل سقوط ما لم يعتقده اصلا وما اعتقده واتى به على نحو ما اعتقد والروايات الخاصة واردة في باب الزكوة وغيرها فان
كان المقام لبيان مقتضى المتبع والا فمقتضى القاعدة عدم السقوط وان كان الحاقه بالكافر ايضا له وجه والظاهر ان الاصحاب يقولون به في غير الزكوة
او في غير الخمس ايضا ولعل الكافر اشرف من المخالف في وجه فلا ينبغي الحاقه به في هذا الحكم الدال على اللطف بالنسبة الى الكافر لعدم الملك نظيرا وثانيها ان
الكافر المنتحل للاسلام كالخوارج والغلاة والنواصب والمجسمة ونحو ذلك اذا رجع الى الاسلام فظاهر اطلاق الاصحاب انه ايضا كالكتابي والوثني في هذا
الحكم وهو مشكل الا ان المتبادر من الخبر انما هو الاسلام المسبوق بكفر صرف لا تدين بالاسلام فيه ويمكن الحاق هذا القسم بالمخالف سيما النواصب
فانهم من جملتهم غاية الامر ان تفريطهم ادخلهم في الكفار وبالجملة فحكم هذا القسم من الكافر محل تردد وتامل وثالثها ان الكافر اذا اسلم والمخالف
اذا استبصر وهو في اثناء عبادة كما لو فرض ان المخالف بوضوء وشرع في الصلوة وامر في اثنائه ونحوه غيره من العبادات ويفرض في الكافر ايضا في الصوم
فانه لو اسلم في نهار رمضان وهو لم يات لشئ من المفطرات اصلا فعلى القول بالجب في المخالف فهل يجب ما ابهم بمعنى ان هذه العبادات فيه ساقطة عنه
بالمرة او يجب ما مضى منه دون ما بقي فيلغي على طريق الايمان والاسلام فيما بقي او لا يجب مطلقا فلا بد من الاتيان بهذا العمل من راس اداء او قضاء الا نذر لكن
قبل الاسلام والايمان بتمامه وجوه واحتمالات والاوفق بالدليل هو الاوسط وثالثها ان الواجبات الموسعة اذا اسلم الكافر وقد مضى من وقتها
مقدار ادائها جامعة للشرائط خالية عن الموانع وهو لم يكن اتى بها فهل يسقط منه هذا التكليف ام لا يسقط وجهان من تعلق الخطاب به قبل الاسلام
فيكون داخلا في عموم الخبر ومن استمرار الخطاب في اثناء الوقت الموسع واستصحاب اشتغال الذمة والشك في شمول الدليل لهذا الفرض ويشكل
الثاني بان هذا التكليف واحد فمتى سقط بالنسبة الى البعض في اثناء الكفر فيه واحتمال كون الاسلام كاشفا عن عدم سقوط هذا التكليف عنه او
الدعوى والاقوى السقوط سيما بعد ملاحظة ان الواجبات الموسعة ما دام العمر كصلوة الزلزلة وقضاء الصلوات اليومية ونظائر ذلك من العبادات
والنذور فانه لا ريب في سقوطها بالاسلام حتى لو لم يبق من وقتها مقدار الاداء فان الكافر اذا اسلم في شهر شوال فلا ريب في عدم وجوب قضاء رمضان
عليه واي فرق بين الواجب الموسع ما دام العمر وبين غيره سيما بعد ملاحظة ان قضاء رمضان موسع بحسب الرخصة الى رمضان الاتي وان كان مو

بحسب الاجزاء خادم الفهرست **عنوان** من جملة مسقطات الضمان الاذن ممن له السلطان على المال من الشارع كالمالك والوكيل و
الوصي والولي والامين ونحو ذلك واذن الله في التصرف وان لم يحصل من احدهم ذلك والاذن عبارة عن رخصة المالك ومن بحكمه في التصرف
واثبات اليد وهو قد يكون قبل التصرف وهو المسمى بالاذن وقد يكون صريحا وهو ما دل عليه اللفظ بالمطابقة كقوله تصرف في مالي
او كل منه ما شئت واجلس في داري او لبيتك ونحو ذلك ومن هذا الصريح التضمني مع انه ليس من الا فمثل الاجزاء فهو داخل في الصريح كما اذا اذن في التصرف في مجموع
امر كل منهما جزء منه فان الاجزاء ماذون فيها بالتضمن اللهم الا ان يقال كون الاجزاء مدلولا تضمنيا للمجموع المركب يستلزم دلالة اللفظ
تصرف او افعل او نحو ذلك من الالفاظ الدالة على الاذن عليه بالتضمن في الاذن على المجموع المركب ليس مركبا من اذن في الابعاض نعم الماذون فيه مركب
من ابعاضه لا الاذن ونظير ذلك ما قلنا به من ان دلالة الواجب على وجوب اجزائه بالالتزام دون التضمن وان كان الواجب مركبا من اجزائه لكن
وجوبه ليس مركبا من وجوبات اجزائه فاللفظ الدال على الاذن في المركب ليس دالا على الاذن في الاجزاء بالتضمن كما ان اللفظ الدال على وجوب المركب
ليس دالا على وجوب اجزائه تضمنا لكن يبقى شيء وهو ان خروج ذلك عن التضمن يوجب دخوله في الالتزام وقد ذكروا ان الالتزام عبارة عن الاذن الفحوى فيكون
هذا الفرض داخلا تحت الفحوى مع انه ليس داخلا فيه والذي اراه ان مرادهم من الاذن الصريح ما دل عليه منطوق اللفظ وبعبارة اخرى ما كان
اللفظ دالا عليه في مرتبة التكلم والنطق لا بعد ملاحظة شيء اخر يستند اليه الاذن بالقول بمعنى يصح ان يقال انه قال اذن بقوله ولفظ
بالاذن سواء كان هذا من المطابقة او التضمن فان المدلول التضمني داخل في الصريح وليس مرادنا من الصراحة هنا صراحة الدلالة والا لكان الالتزام
ايضا قد يكون صريحا بل المراد من الصراحة كون المدلول مستفادا من اللفظ بمقتضى وضعه او ما يراد به لا شيئا مفهوما مستفادا من ملاحظة التركيب فليس
المطابقة والتضمني من الالتزام وقد يكون بالفحوى وهو الاذن المستفاد من اللفظ لكن بدلالة الالتزام العقلي او العرفي او العادي وبالجملة بحيث يفهم
الماذون من ذلك الرخصة في ذلك بدلالة على الرخصة في الصلوة في بيت المضيف بالالتزام ونظائر ذلك وقد يكون بشاهد الحال المراد به القرينة
الحالية الدالة على الرضا بالتصرف كالصداقة والقرابة ونظائر ذلك وبعبارة اخرى رابطة توجب ملاحظتها الاطلاع على رضا المالك بتصرفه فيه
ولا يخفى ان الاذن الصريح والفحوى على ما ذكره بعضهم مختصا بدلالة اللفظ لا يشمل ما وقع بالاشارة او بالكتابة فانهما ليسا من
افراد اللفظ فينبغي على ذلك دخولهما تحت شاهد الحال مع ان تعريفهم لا يشمل ذلك والظاهر انهما داخلان تحت الصريح والفحوى بمعنى
انهما قائمان مقام اللفظ فان كان دلالتهما على الاذن باصل المدلول والمنطوق بمعنى ملاحظة الوضع الاولي الافرادي فهما داخلان في
الصريح وفي الفحوى وشاهد الحال غير ذلك في الصورتين ولا فرق في دخولهما تحت الاذن بين قدرة المشير والكاتب على التلفظ او عجزه عنه لخرس او اعتقال
لسان او نحو ذلك وعلى التقادير كلها فتارة يلاحظ الاذن بالنسبة الى الحكم التكليفي وهو الحل والحرمة بمعنى كون الاذن سببا للحل وتارة
يلاحظ بالنسبة الى الحكم الوضعي وهو ارتفاع الضمان وعلى التقادير كلها فمرة يكون الاذن من هذه الاسباب مظنونا ومرة يكون
مقطوعا بالعلم العادي الذي عليه المدار في الاحكام وعلى التقادير كلها فمرة يصادف العلم او الظن الواقع بمعنى كون الواقع كما اعتقد
المتصرف او لا يصادف فالاقسام ستة وخمسون والبحث في مقامين المقام الاول بالنسبة الى الحكم التكليفي فنقول اما الاذن اللاحق للتصرف المسمى بالاجازة
فلا ثمرة في حكم الحلية فان المكلف في حال التصرف منه ما لم يكن ماذونا من المالك فقد اتى بالمحرم والرضا المتعقب لا ينفع في ذلك ولا فرق بين كون
الاجازة بقول او اشارة او كتابة مظنون او مقطوع او غير ذلك الى اخره وبعبارة اخرى الاذن اللاحق لا يرفع التحريم السابق لا يقال كما ان الاجازة
بالنسبة الى الحكم الوضعي قد يكون كاشفا وقد يكون ناقلا كما تحقيقه في مباحث الكشف والنقل يجيء في هذا البحث ايضا فكذا في الحكم التكليفي
قد يكون كاشفا وقد يكون ناقلا بمعنى ان المجيز في التصرف مرة يقول اني كنت راضيا بما فعلت في مالي قبل ذلك ومرة يقول الان رضيت بما فعلت فعلى
الاول يكون كاشفا عن اباحة التصرف السابق وعلى الثاني يجيء وجهان من احتمال ان يكون رضا المالك شرطا في اباحة التصرف ولم يعلم من دليل ذلك
ان كونه مقارنا شرط ام لا والاصل عدم الشرطية بعد دلالة الدليل على ان الرضا موجب للاباحة فيكون تصرفه من اول الامر مباحا فا
حقه لان الاذن كشف عن الاباحة وان لم يكن كشف عن التحريم ومن جهة ان رضا المالك شرط مقارنا والاصل عدم جواز التصرف الا في هذه الحال

فلا يكون

فلا يكون ذلك كاشفا عن حلية التصرفات السابقة بل يوجب الحل في اللاحق ان شمله الاذن وبالجملة يكفي في الكشف وجه واحد وهو قوله
اني كنت راضيا بما فعلت حين فعلت فلم لا نقول بان الاجازة اللاحقة لا ترفع الحرمة من الفعل السابق ولو بالكشف مع ان الدليل في هذا الباب هو قوله
لا يحل مال امرء مسلم الا بطيب نفسه وطيب النفس هو الرضا والظاهر منه الواقعي فمتى كان راضيا في الواقع فقد حل ويكشف عنه اخباره واجازته بعد
ذلك لانا نقول اما في صورة اخباره عن رضاه في تلك الوقت فانه وان كان يثبت بذلك طيب نفسه ويكون داخلا في الخبر لكن العلم ايضا شرط في ذلك
فان لحم الغنم مثلا حلال ولكنك اذا لم تدر بانه لحم غنم بل دار الامر بين كونه لحم غنم او خنزير فلا يحل لك الا بعد تعرف الواقع او بدليل يدل على جواز اكل
المشتبه ايضا كما ورد في بعض الموارد وانت متى لم تدر بان المالك راض بهذا التصرف حتى يجوز لك ذلك وليس راضيا حتى لا يجوز فالمرجع القاعدة
هي عدم جواز التصرف في اموال الناس المدلول عليها بالعقل والنقل فمتى ما تصرف فقد فعلت حراما والواقع لا ينقلب وبعبارة اخرى الحرام ان التصرف
في مال الغير بدون رضاه وهو في صورة كونه في الواقع راضيا منتف والتصرف فيما لم يعلم فيه الرضا والعدم فانه ايضا حرام بالقاعدة حتى يثبت كونه
من افراد المحلل فتامل وعدم التحريم ثابت على كل حال هذا اذا كان المدار في الحل والحرمة على الرضا الواقعي كما هو ظاهر قوله الا بطيب نفسه ولو قلنا
بان المدار هو الاطلاع والعلم بالرضا كما يستفاد من الروايات الاخر المانعة عن التصرف بدون الاذن فيصير حراما على كل حال والرضا الواقعي لا ثمرة فيه كما
ان العلم بالواقع بعد الاقدام على المعصية لا ثمرة فيه واما في صورة ما قال الان رضيت ولم يخبر عن رضاه في حال التصرف فالامر اوضح اما على التقرير
السابق فقد عرفت ان الرضا الواقعي المقارن غير كاف في الحلية ما لم يطلع عليه واما الرضا المتاخر مع عدم علمك عليه الان فبالاولوية
فكيف يمكن جعل الرضا المتاخر كاشفا عن عدم الحرمة في السابق هذا على تقدير تسليم انه لا فرق في الرضا بين المقارن واللاحق في كونه
موجبا للاباحة مع انا لا نسلم ذلك بل ندعي ان المتبادر من قوله الا بطيب نفسه او غير ذلك من الادلة الدالة على اعتبار الرضا كلها كون طيب
النفس مقارنا للتصرف لا الاعم من المقارن واللحوق فتلخص من ذلك كله ان الاذن المتاخر سواء كان بطريق الاخبار او الانشاء لا مدخل له في الحكم
التكليفي باقسامه المعدودة المشار اليها واما الاذن السابق فما كان مقطوعا به مع مصادفة القطع للواقع لا كلام في انه موجب للحلية ورفع
التحريم لان الظاهر من الادلة اعتبار الرضا في الواقع وهو حاصل وطريقه العلم القطعي وهو موجود والتكليف بغير ذلك تكليف بما لا يطاق و
لا فرق بين كونه من كتابة او اشارة او لفظ صريح او دال بالفحوى او من شاهد الحال فان بعد احراز القيدين لا يحتاج شيء بعد الادلة واما
الظن بذلك مع مصادفة الواقع فان كان من لفظ سواء كان صريحا او بالفحوى فهو كاف ايضا لدخوله تحت ما دل على كفاية الاذن فان الدليل المبيح
اذا دل بالدخول تحت ادلة طيب النفس ايضا لوجود طيب النفس في الواقع وكون الظن اللفظي كاشفا عنه وهو حجة لسيرة الناس فان الامر القلبي لا ينكشف
الا بما اظهره صاحبه بلسانه ويدل على ذلك استقراء الفقه فانه قاض بحجية الالفاظ في الكشف عما في القلب وان كان باشارة او كتابة مع عدم القدرة
على اللفظ فالظاهر الكفاية لحجيتهما في حال العجز عن اللفظ وان كانت الاشارة اولى من الكتابة مع احتمال عدم حجية الاشارة والكتابة الا مع وضوح
القطع واما مع القدرة على اللفظ فالاشكال هنا اقوى لعدم قيامهما مقام اللفظ مع امكانه في باب الاسباب والعقود والايقاعات فيشكل
الاكتفاء بهما اللهم الا ان يقال ان الادلة دلت على اعتبار الاذن والاشارة والكتابة يعد اذنا وان حصل الظن فتدبر فان اعتبار حصول القطع
العادي بهما ليس ببعيد وان كان الظن من شاهد الحال فهل هو ايضا معتبر كظن اللفظ والاشارة في وجه ام ليس بمعتبر اذ الاصل ان الظن ليس
بحجة وظن شاهد الحال لم يقم دليل على اعتباره وجريان عادة الناس عليه غير معلوم ولا يعد الظن بشاهد الحال اذنا ايضا حتى يدخل تحت دليل الاذن
فمقتضى القاعدة بقاء التحريم وان كان ظاهر بعض الاصحاب في بحث المكان للصلوة وغيره يدل على ان الظن بشاهد الحال ايضا كاف في اباحة التصرف
ولكن جماعة منهم نصوا على اعتبار القطع وهو الاوفق بالاصل واما ما لم يصادف الواقع فان كان قطعا بالرضا فلا ريب في انه معذور لا عقاب
عليه لامتناع التكليف بما لا يطاق وان كان ظنا قام الدليل على حجيته كظن اللفظ والاشارة في قول فهو كالقطع واما ظن شاهد الحال
فاذا لم يكن معتبرا مع مصادفة الواقع فحيث لم يصادف الواقع فبالاولوية فتدبر ومن ذلك كله ظهر ان المدار في ارتفاع التحريم الدليل المعتبر الدال
على طيب النفس في صادف الواقع واما لو كان هناك لفظ او اشارة ونحوهما دال الان بحسب الوضع على الرخصة والرضا مع القطع بانه غير راض

لم

في قلبه فان كان هذا عن اكراه بمعنى انه علم ان كلامه هذا ناش عن اكراه بذلك فلا يجوز التصرف قطعا لعدم تحقق طيب النفس وعدم حصول الاذن
على ذلك ايضا وان كان عن حياء ونحو ذلك كما هو الغالب الوقوع بين الناس فالحق ان ذلك اذن ورضا والقطع بان ذلك الحياء بحيث لو خلي
وطبعه ما رضي غير مضر لان دليل الرضا اعم من كونه لرضا للناس او للرياء او للحياء او لله تبارك وتعالى او لقصد جلب نفع او نحو ذلك نعم
صورة الاذن الصوري مع القطع بعدم الرضا وكونه مكرها لا يجوز فيها التصرف فتدبر المقام الثاني في الحكم الوضعي وهو رفع الضمان فنقول اما
الاذن اللاحق للتصرف فقد يكون صريحا في الابراء بمعنى انه يقول اذنت لك فيما فعلت من التصرف وتجاوزت عنك ونحو ذلك وقد يكون اذنا
اعم من الابراء وعدمه ولا يفرق بين كون ذلك بطريق الحياء او الرضا وكل الاذن السابق قد يكون مشتملا على نفي الضمان وقد لا يكون مشتملا
عليه والاذن الغير المشتمل على نفي الضمان قد يكون ذا اطلاق وقد يكون ذا اجمال اذا عرفت هذا فاعلم انا قد ذكرنا في بحث الاستيمان ان الاذن
بنفسه لا يرفع الضمان نظرا الى ان ما هو الا الرخصة في التصرف وهو اعم من كونه مع ضمان او بدونه وانت اذا تتبعت الموارد وجدت الاذن كثيرا ما قد
يتحقق مع وجود الضمان كما في المقبوض بالسوم والمقبوض بالعقد الفاسد والتالف قبل القبض في المعاوضات والمال المغصوب المأذون في بقائه
ومجهول المالك اذا تصدق به والمال المأكول في المخمصة والمال التالف في يد الصانع والطبيب والمكاري والملاح والاجير ونحو ذلك وكذا المال الذي يبذله
الزوج قبل النكاح لزوجته ويعطيه لابيها وامها وغير ذلك من الملابس والمطعوم والنقد اذا تلف فانه مقبوض باذن الزوج لرجاء تمامية النكاح ويسمى
في العجم شيربها والترك يسمونه باشلوق فانه مضمون على قابضيه مع تحقق الاذن فدعوى ان الاذن بقول مطلق مسقط للضمان ... فنقول
الاذن اذا كان مقيدا بعدم الضمان فلا بحث في كونه مسقطا للضمان لمكان التصريح بالعدم وهذا مورد الاجماع والمتيقن من الادلة وكلامنا
الان من جهة التصريح بعدم الضمان وليس الكلام في الجهة التي حصل الاذن منها من لفظ او اشارة فانه مقام اخر يأتي البحث عنه ولا فرق بين الاذن
اللاحق والسابق في ذلك اما اللاحق فانه في الحقيقة يكون ابراء لانه لا ينحصر في لفظ بل يقع بكل ما دل على اسقاط الحق واما السابق ففيه اشكال
قد يجاب وهو انه قد تقرر عندهم ان اسقاط ما لم يجب لا ينفع كما ان ضمان ما لم يجب لا يصح ولذا ذكروا ان الزوجة اذا اسقطت نفقتها لا تسقط لانها
تتجدد وتجب يوما فيوما وليس ثابتة في ذمة الزوج حتى تكون قابلا للاسقاط وكذا ابراء ذمة العاقلة قبل حلول النجم فاذا كان كذلك فنقول تصريح
المالك بعدم الضمان عليه اسقاط لما لم يجب لان الضمان انما يتحقق بعد التصرف والاتلاف فلا ينفع الاسقاط قبله ودفعه بان ذلك ليس اسقاطا
للضمان عن الذمة حتى لا ينفع قبل الثبوت بل لما كان الضمان انما يترتب على الاتلاف واليد ونحو ذلك اذا لم يكن ذلك عن رضا المالك ودلالة الادلة
على حلية مال الغير برضاء نفسه بمعنى كون المال الذي اباحه صاحبه كمال المتصرف في عدم الغرامة عليه فهذا الاذن محقق لموضوع ... حتى لا يتحقق
الضمان لانه اسقاط على فرض ثبوته فتدبر ومنشأ كون الاذن المقيد بعدم الضمان مسقطا له مع قطع النظر عن الادلة اللفظية و
الاجماع ان من المعلوم ان الضمان انما هو لاحترام مال المسلم وعمله فاذا بذل برضاه فقد اسقط احترام ماله المسلم بنفسه فلا وجه للضمان
واما الاذن المقيد بالضمان فلا بحث في انه يرفع التحريم ولكن يبقى الضمان على حاله لعموم ادلته وعدم رافع له وعدم المنافاة بين الحلية وعدم
الضمان واما الاذن العاري عن قيد الضمان وعدمه فهو الذي ينبغي ان يبحث فيه فنقول هل الاذن المجرد الخالي عن الامرين يقتضي سقوط
الضمان فيبطل الحكم في مسألة التي ذكرناها من انها مضمونة مع وجود الاذن اما خارجة عن القاعدة بدليل اخر او يدعى ان الاذن فيها ليس مجردا
بل مقيد بالضمان وان كان القيد مستفادا من القرينة الحالية او الاذن المجرد عن قيد لا يرفع الضمان وما ذكر من الادلة على القاعدة
وما سقط فيه الضمان كالضيافة ونحو ذلك فانما هو بدلالة القرينة على عدم الضمان والمسألة مما تعارض فيها الاحتمالات نظرا باعتبار
ما لاحظ الامثلة والموارد والذي يقتضيه النظر الصحيح انه لا ريب في عموم ادلة الضمان والشك في كون الاذن العاري عن القيد من موجبات السقوط
يوجب الرجوع الى اصالة الضمان ولم يقم دليل على ان الاذن بهذا المعنى مسقط الا من اجماع ولا من بعض الامثلة السابقة على القاعدة
نعم لو كان الاذن مطلقا بمعنى انه يستفاد منه تبرعا عدم الضمان وان لم يصرح به فلا بحث في السقوط والاذن المطلق في الحقيقة يرجع
الى التقييد بشاهد الحال او بقرينة اخرى ويكون معناه انك مأذون في التصرف سواء ضمنت ام لا فاصل الاقسام اربعة اذ الاذن

الخالي عن القيدين اما مطلق يستفاد منه التعميم ومجمل والاول ملحق بصورة التصريح بعدم الضمان والثاني ملحق بصورة ذكر الضمان وذلك واضح وانت
خبير بان المنع في حقيقة الضمان انما هو ما ذكرناه نعم بقي البحث في ان الاذن الصادر من الاسباب المذكورة اي منها يكون مطلقا ويكون مقيدا ويكون مجملا
فنقول اما الاذن اللفظي فهو يكون مقيدا باحد الطرفين ويكون مطلقا كقوله تصرف كيف شئت ويكون مجملا ايضا في بعض الصور والاذن بالاشارة
كالقول في هذه الصور وكذا الكتابة وشاهد الحال تابع للقرينة الحالية ودلالتها والغالب فيه الاجمال الموجب للضمان وان رفع التحريم فتدبر هذا
كله مع عدم التعارض وقد يكون تعارض بين الاذن وغيره باقسامه من التصريح وغيره ولنذكر من صوره ما تعرض له الاولى تعارض الصريح مع الصريح
كما اذا قال كل من هو صديقي فهو مأذون في دخول داري وقال لا يدخل الصديق الفلاني فقال المعاصر النراقي ان كان الاذن يعلم بصداقة زيد فيقدم المنع
للتخصيص وان لم يعلم بذلك فان علم ان نهيه لزعم عدم الصداقة يقدم الاذن لانتفاء علة المنع في الواقع فينتفي المعلول ولتعاضد الاذن هنا
بشاهد الحال ويقيد النهي بعدم الصداقة وان لم يعلم سبب النهي فالحكم كذلك ايضا لان علة النهي لكونه حادثا اما زعم عدم الصداقة في الواقع او غيره
فعلى الاول النهي كالمعدوم وعلى الثاني فالنهي متحقق وحيث لم يعلم السبب يحصل الشك في المنع فعموم الاذن باق على حاله لا يقال تحقق النهي معلوم والرفع
لا دليل عليه لانا نقول المعلوم صدور لفظ النهي واما التعلق بزيد فلا ولا اطلاق فيه ايضا لان زعم عدم الصداقة مانع من ارادة الاطلاق وحالة
مقرونة صالحة للتقييد وان لم يعلم زيد يعلمه بالصداقة او عدمها فالاصل عدم علمه فيكون كما لو لم يعلم الصداقة ومن هنا يعلم صورة عموم
النهي وخصوص الاذن اقول صور تعارض الصريح مع مثله اربعة احدها تعارض التساوي كقوله ادخل في داري ولا تدخل ...
لا يدخل ولا ريب في كون المتأخر ناسخا للسابق سواء كان الاذن متقدما والمنع متأخرا او بالعكس ثانيها تعارض العموم المطلق مع كون النهي
اخص كما مر مثاله ولا ريب ان الاذن متى ورد على عمومه ثم ورد المنع فيحتمل كون الثاني من باب النسخ بمعنى كون الاذن ثابتا في الواقع للكل ثم
بعد ذلك منع زيدا عن ذلك ويحتمل كونه مخصصا كاشفا عن عدم ارادته زيدا في الاول وارادة ما عداه من العام ويظهر ثمرة الاحتمالين في الدخول
المتخلل بين صدور الاذن والمنع بالنسبة الى الحكم الوضعي لو بني على الاذن والمنع الواقعي من اشتراط الاطلاع واثبات التخصيص بهذا المعنى يحتاج
الى فهم العرف كذلك وصورة الاستثناء ونحوه مسلم وفيما عدا ذلك سيما مع تخلل الفصل الطويل ممنوع واما بالنسبة الى ما بعد صدور الخاص فان
علم بانه يعتقد صداقة زيد فلا بحث في اعتبار النهي الكاشف عن حاله في نظره مانعه عن ذلك كما مر وان علم انه يعتقد عدم الصداقة وعلم كون نهيه لهذا
الاعتقاد فيؤول الامر الى معرفة علة الاذن والمنع في نظره فيقطع حينئذ برضاه مع كون زيد في الواقع صديقا ومقيدا نهيه بعدم الصداقة ولو لم يكن
كون النهي لهذا الاعتقاد فظاهر كلام الفاضل المعاصر بقاء الاذن نظرا الى الشك في تعلق النهي باحتمال كونه بزعم عدم الصداقة فيرجع الى العموم
الاذن وفيه نظر من وجهين احدهما ان النهي اذا لم يعلم سببه فظاهره يفيد الاطلاق اي سواء كان صديقا ام لا ومجرد زعم عدم الصداقة لا يمنع من اطلاق
اللفظ اذ لو كان ذلك مانعا لكان احتماله ايضا كافيا ومن هنا ينفتح باب الاجمال في الالفاظ اذ كل اطلاق في كلام شخص قابل لان ينزل على اعتقاده
سواء علم او شك ومدار فهم الالفاظ انما هو على ظواهرها وثانيهما انه على فرض تسليم ذلك نقول كما ان اعتقاد عدم صداقة زيد يوجب الشك في
تعلق النهي فكذلك يوجب الشك في ارادته من عموم الاذن لاحتمال كون تعميمه في الاذن لكل صديق باعتبار زعمه ان زيدا خارج عنهم بحيث لو كان
يعتقد صداقته لم يعم الاذن والفرض انه لم يعلم كون الصداقة وعدمها علة في الاذن والمنع وانما هو مورد الحكم فمتى ما شك في اصل الاذن فيبقى
المنع على مقتضى الاصل وان لم يعلم النهي فتدبر وان علم انه لا يعتقد الصداقة ولا عدمها فلا بحث في كون النهي موجبا للمنع لعدم وجود ما يخرج النهي
عن الاطلاق وفي كلام الفاضل المعاصر ما يدل على كونه كصورة العلم بانه يعتقد عدم الصداقة ولكن لم يعلم كون النهي لذلك وان جهل حال الاذن
علما وجهلا بالصداقة او عدمها فجعله كصورة عدم علمه بالصداقة للاصل وحيث انه جعل هذه الصورة من احد قسمي العلم بنهيه لزعم عدم الصداقة
وعدم العلم بسبب نهيه فظاهر العبارة يقتضي جريان الصورتين في التشبيه ايضا مع ان العلم بكون نهيه لزعم عدم الصداقة لا يجامع الشك في كونه معتقدا
للصداقة وعدمها مع انه الفرض فيصير التشبيه بالنسبة الى القسم الثاني وهو الجهل بالسبب الذي حكم بالرجوع الى الاذن وقد عرفت بطلان ذلك
سواء كان في الواقع غير معتقد للامرين او معتقدا لعدم الصداقة او لم يعلم سبب النهي فان في كلا الفرضين الحق المنع على ما قررناه فصورة الشك ان

دار الامر بين هاتين الصورتين بمعنى انا نقطع بان الآذن لا يعلم بالصداقة بل اما معتقد لخلافها او خال عن الامرين فالحكم فيهما المنع لعدم وجود الاحتمالين والمختار في كل منهما المنع ولو قطعنا بانه غير خال عن الاعتقاد ودار الامر بين الاعتقادين فيصير سببا للشك في سبب المنع وقد عرفت ان المختار فيه العمل بالنهي ايضا وان علم انه غير معتقد للخلاف بل اما معتقد للصداقة او خال عن الامرين فالعمل فيه على النهي ايضا والوجه واضح مما مر وان دار الامر بين الصور الثلثة فالحكم فيه المنع ايضا لتعارض الاحتمالات وسلك الاطلاق مضافا الى الوجه المتقدم فالحاق صورة الشك بقول مطلق على صورة عدم العلم بالصداقة مع كون صورة من صور الشك صورة القطع بانه لا يعتقد الخلاف بل اما معتقد الصداقة او خال عن الامرين ولا شبهة في كون المعتمد النهي كما ترى فتدبر وثانيها كون التعارض بالعموم المطلق مع كون الآذن اخص ويجري الكلام فيه ايضا من النسخ والتخصيص من حيث التقديم والتاخير والكلام فيه الكلام في الصورة السابقة وجدد النقاش بالفعل ولا انه كلام الفاضل المعاصر لمخالفته هنا ايضا نظيره في الصور السابقة فتدبر جدا وثالثها تعارض العموم من وجه كما لو قال العالم يدخل في داري عدوي الا يدخل فاتفق عالم هو عدو له المعتمد الرجوع الى المرجحات مثل شاهد الحال فانه يؤيد المنع ويأتي على مذهب من يقدم النهي في كل تعارض العامين من وجه ان يقدمه هنا ايضا الوجوه التي ذكروها في اجتماع الامر والنهي وعلى فرض عدم المرجح فتعارض الاحتمالين وتساقطهما يوجب المنع لخلو المقام عن الاذن فالمرجح ههنا عدم جواز التصرف ويلحقه الضمان وقد يفرض التعارض من وجه يحتمل فيه رجحان الآذن كما لو قال عدوي لا يدخل ثم قال لطائفة يحتمل دخلوا انتم مع علمه بان فيهم عدو وصديق فالتعارض بالعموم من وجه لكن المرجح الصراحة وقلة المورد ولو قال صديقي يدخل ثم قال انتم ادخلوا مع علمه بان فيهم عدوا وصديقا فيرجح جانب النهي في مورد التعارض لما مر من الوجه ولو لم يعلم انه يعلم ان فيهم عدوا وصديقا فيجيء فيه الصور في العموم المطلق مع زيادة احتمال كونه من وجه وما تقدم وانت بعد ما ذكرنا تقدر على استخراج الحكم في ذلك بعد التامل الجيد الثانية تعارض الصريح والفحوى كقولك لا يحل الا في داري الى غد الدال بالفحوى على جواز صلوة الشخص مع قوله لا يصلي احد في داري مع كونه في الواقع عدوا وقد يكون المنع خاصا والفحوى عاما كقوله لطائفة كونوا اضيافي الى غد في داري مع قوله لواحد منهم لا تصل في داري وقد يكون بالعموم من وجه كقوله كونوا اضيافي مع كون بعضهم عدوا والاخر صديقا وقوله لا يصل عدوي في داري ويجيء هنا البحث السابق في الصريحين بحذافيره الثالثة تعارض العموم من وجه كشهادة الحال بالاذن للصديق ومنعه عن جماعة فيهم صديق وعدو ويجيء مسئلة اعتقاده العداوة او الصداقة او خلوه عن الاعتقاد او شك المخاطب في ذلك العصيان فتدبر جدا والحكم يتضح بعد ذلك ولو فرض شهادة الحال الخصوص زيد العالم مع منعه من دخول علماء فان كان شهادة الحال اعم من كونه عدوا او صديقا كما لو وقع حال قاضية بالاذن له على كل حال فيقدم على المنع وان كان بينهما عموم من وجه لاعمية العلماء او لا اعمية مدلول شاهد الحال احوالا فانه اعم من كونه صديقا او عدوا او وجه التقدم الصراحة واخصية المورد وكون المتبادر من العموم عموم الموضوع دون المحمول فتدبر وان كان شهادته على فرض الصداقة فالمنع سليم عن المعارض وان كان مجملا فيفيد المنع لعدم العلم بالمعارض مع شمول المنع قطعا فتامل الرابعة تعارض الفحوى مع مثله ويجيء فيه ايضا الصور السابقة في الصريح باجمعها والحكم ما مر هنا الخامسة تعارض الفحوى مع شاهد الحال وهو كتعارض الصريح مع الحال من دون فرق في الاقسام والاحكام السادسة تعارض شاهدي الحال وحيث ان ذلك يقتضي كون حالة موجبة للاذن وحالة موجبة للمنع فيكون المجموع من الامرين بمنزلة حال اخر فان كان مقتضيا للاذن كما لو فهم لنعيم من الحالة المرخصة فهو المعول وان كان مقتضيا للمنع فهو المتبع وان لم يعلم احد الامرين فالاصل عدم الاذن في المقام بحاث تفريعية تركناها مخافة التطويل واعتمادا على فهم الفطن اذ ملاحظة ما اسسناه في طي البحث تعين على استخراج ما عداه والله الهادي

عنوان في ضبط معنى المثلي والقيمي حيث ان التادية تبتني على معرفتهما حتى يتخلص عن الضمان على ما ذكرناه في قاعدة اليد فقد اختلف فيه عبارات الفقهاء اختلافا فاحشا اولاهما وجدت في كلماتهم في الباب تعريفات احدها ما نسب الى الاكثر في لسان بعضهم والى المشهور بل الاجماع في كلام ان المثلي ما تساوت قيمة اجزائه ونسبه بما تساوى قيمة اجزاء النوع الواحد منه كالحبوب والادهان فان المقدار من النوع الواحد منه يساوي مثله في القيمة ونصفه نصفه وربعه ربعه وهكذا وهذا التعريف محل نظر لان الاجزاء لا انضباط لها اذ الظاهر ان المراد بها كل ما يتركب الشيء منه فيلزم عدم كون

الحبوب والادهان مثليا ايضا لاستلزامه تركيبه من القشر واللباب ولا ريب في اختلاف القشر مع اللب في القيمة فكيف يقع تساوي اجزائها في القيمة ونحو ذلك التمر فانه مركب من اللحم والنوى ولا ريب في اختلاف قيمتهما وعلى هذا القياس جميع ما يقال انه مثلي فانه مركب من اجزاء لو فصلت عليها التفاوت في القيمة قطعا وغاية ما يقال في دفعه ان المراد بالاجزاء هنا هي الاجزاء التي يطلق عليها اسم الجملة كما يطلق على الاجزاء وما اعترضت علينا من الافراد فانا هو ما لا يبقى فيه الاسم وهو غير الفرض واعترض على ذلك ايضا بان اللازم من ذلك عدم كون الدراهم والدنانير مثلية لما يقع في الصحاح من الاختلاف في الوزن وفي الاستدارة والاعوجاج وفي وضوح السكة وعدمه وفي التفاوت في القيمة وفي اصل الجواب والاعتراض واصل التعريف نظر اما في التعريف فلان المثليات لا ريب في ان كل فرد من افرادها متساوية في القيمة لا ان كل جزء من اجزائها متساوية في القيمة فلا وجه للقول بتساوي الاجزاء الا على فرض اطلاق اللفظ على افراد كثيرة مجتمعة منه يفرض فردا واحدا حتى تكون الافراد الموجودة في ضمنه ابعاضا له وان قيل ان التعبير بالاجزاء لكن يرد الاعتراض على التعريف من وجه على ما مر من الدفع ايضا اما على التعريف فلانه يرد عليه ما اورد عليه ولا من مسئلة القشر واللباب والنوى واللحم فانها ليست متساوية في القيمة مع انه من اجزاء الفرد الواحد وانت تبنيت على التساوي مطلقا ولا على الدفع بان المراد بالاجزاء ما يطلق عليه الاسم فبان لازم ذلك عدم جريان مسئلة الجزئية في كل مثلي اذ ليس كل مثلي اذا وقع فرد منه يصدق على اجزائه اسمه فان الدرهم اذا قسمت لا يطلق على نصفه انه درهم بل لا يطلق على نصف الحنطة الحنطة ونحو ذلك فارادة الاجزاء التي يطلق عليها الاسم يوجب انحصار المراد في الفرد ولا يناسب التعبير بالاجزاء فتدبر واما في الاعتراض على الدفع فبان اختلاف السكة والوزن ونحو ذلك ان كان مما يتفاوت به القيمة فيصير من باب اختلاف النوع كسائر الصفات في المثليات وهذا لا ينافي في كون النوع الواحد منه مثليا وان لم يتفاوت به القيمة كما هو الغالب فلا يحتاج الى الاعتراض واما في الجواب والدفع فبان تفسير الاجزاء بما يطلق عليه اسم الجملة لا ينفع في دفع الاعتراض اذ يمكن تقسيم التمر والنوى بحيث يحصل في النوى مقدار من اللحم لا يوجب خروجه عن اسم التمر ولا ريب في كون كل منهما تمرا من اجزاء نوع واحد مع اختلاف الجزئين في القيمة فتدبر وثانيها ما عرفه الشهيد في الدروس من انه ما تساوى اجزائه ومنفعته وتقارب صفاته ويرد النقض على هذا بالثوب ونحوه فانه متقارب المنفعة والصفات في الاجزاء بل متساو فيها في النوع الواحد مع انه يعد قيميا لا مثليا وهذا الاعتراض يرد على التعريف الاول فان قيمة اجزائه في النوع الواحد متساوية ايضا ويمكن دفعه بمنع تساوي قيمة اجزائه ولو في النوع الواحد فانا نرى في العرف يتفاوت في القطعة الواحدة بين طرفيه ولو فرض التساوي في فرد فهو لا يوجب كونه مثليا اذ المدار على الوجود الغالب والا فالتساوي في القيمة والمنفعة يمكن في كل جنس ومن هنا يمكن دفعه عن تعريف الدروس ايضا فتدبر وثالثها ما حكي عن شرح الارشاد للشهيد انه ما يتساوى اجزائه في الحقيقة النوعية فان كان المراد منه ما كان اسم القليل والكثير منه واحدا فانه الذي يساوي في الحقيقة الموجبة لاطلاق الاسم فلا ريب في انه منتقض بكثير من القيميات كالارض فان القليل والكثير منه في الاسم سواء والامتعة فان قليلها وكثيرها يتفق في الاسم غالبا وان اريد ان الحقيقة النوعية هي منشأ المنفعة والقيمة والصفة فالتساوي فيها يوجب التساوي في هذه الامور فيرجع الى التعريف الثاني ولعل الاخير اوضح في الارادة وان جزم بعضهم بكون مرجعه الى المعنى الاول فتامل ورابعها ان المثلي ما يقدر بالكيل والوزن كما نسب الى بعضهم وينتقض بالمعاجين فانها مثلية ولا يباع بالكيل والوزن بل بالجبن ونحوه وبالحطب فانه مثلي وان كان يباع بهما في بعض البلاد كذا قيل ويمكن القول بان المعجون يباع بالوزن في بعض كل من جهة انه مفرع عن الوزن فلا يظهر مثليته ونحو ذلك نقول في الحطب مع احتمال منع كون الحطب مثليا لكن ينتقض بانه يباع غالبا بالكيل والوزن فيدخل في التعريف ويمكن القول بان المعجون ايضا مثلي ويباع بالكيل او الوزن فيدخل في التعريف انه ما يكال او يوزن مع جواز السلم فيه وسادسها انه ما يكال او يوزن ويجوز بيع بعضها ببعض لتشابه الاصلي في صدق التقابل ويعترض على التعاريف الثلثة بالاشياء التي يجوز فيها بيع بعضها ببعض ويجوز السلم فيه مع كونها مكيلا وموزونا كالقاقم وغيره ونيا منعوا ذلك فيه وسابعها ما تساوت اجزائه وجزئياته ويرد على هذا التعريف انه ان كان المراد من الاجزاء ما يطلق عليها الاسم فلا حاجة الى الافراد فلا وجه لذكر الاجزاء وان كان المراد اجزاء الفرد كنصف الحنطة والدرهم ونحو ذلك فيرد عليهما ما مر من الاعتراض بالقشر واللب ونحوه فانه من اجزاء الفرد الواحد مع عدم تساوي القيمة فهي مثلية ومن الجهة الاخرى قيمية فالحنطة لو اعتبرت اجزاؤها بالقشر

والقيمة فيه قيمية ولو لوحظت اجزاؤها بنصف الحنطة وربعها ونحو ذلك فهي مثلية فتأمل فيه الاحكام في المثلية والقيمية تبعا لكيفية الضمان
وثامنها ان المثلي ما اذا جمع بعد التفريق او فرق بين المجتمع عاد الاول بغير علاج ويرد على هذا الفرض ايضا بعض ما يرد على التعاريف السابقة
والتحقيق ان يقال ان المثلي والقيمي تحديدهما موكول الى العرف فان اهل العرف يعدون بعض الاشياء مما لا تفاوت بين افرادها ولا يبالي في نوع اخذ
فرد دون فرد ويسفّهون كل من فرق بين افراده الا السفاهة والبلاهة هنا ما فيها لا يلتفت اليه عند العقلاء ويعدون بعض الاشياء مما يصير فيها
التفاوت وان تشابهت في الصورة ولم يتميز في الحس في بادي النظر بل عند الاغلب لكن يعرفون ان الممارسين في هذا الشيء او هذه الصنعة يعرفون ان
فيه جيدا ورديا وان كان لا يطلع عليه كل ناظر بل الغالب يتخيلون التساوي ولذلك لا يعتنون من لم يتفحص عن ذلك ويخرجونه عن رتبة
الرشد وكمال العقل وهذان الامران مما يتوقف عليهما المثلي والقيمي وما ذكره الاصحاب كلها اشارة الى ما هو في الواقع كذلك وليس ذلك لخلاف منهم في الحكم
بل انما غرضهم تحديد العرف وليس العموم والخصوص في تعاريفهم الا كما يقع في التعاريف اللفظية من اهل اللغة والمراد عندهم واحد بحسب الظاهر
ثم انه لو علم كون الشيء مثليا فلا بحث فيه ولو علم كونه قيميا فلا بحث فيه ايضا ولو شك في فرض انه قيمي او مثلي بحيث لم يتضح ذلك في العرف ايضا
لاختلاف اهله في ذلك فهل يبنى فيه على المثلية او على القيمية وجهان يبتنيان على ان المثلي الاصل عدمه لتفاوت القيم والرغبات او لان المراد في ضمان
المثل انما هو كونه اقرب الى المال المضمون بحيث يعد تاديته تادية لاصل المال ومتى كان الشيء بحيث يشك في انه متفاوت ام لا صار اقرب الى المال المضمون
من القيمة قطعا فلا وجه للعدول الى القيمة فهو وان لم يثبت كونه مثليا في الاسم لكنه مثلي في الحكم فتدبر وربما يقوى انه قيمي لان الاصل عدم تساوي الاعيان
وكون الغالب في الشيئين الاختلاف فالمشكوك يلحق به ولان القيمة دفعها يقابل المضمون في المالية قطعا بخلاف المثل لاحتمال التفضيل والتجمل
اليقين بالبراءة لا يكون مع دفع القيمة ايضا لا يحصل اليقين لاحتمال كونه مثليا موجبا للدفع من هذا العين فيفوت الخصوصية على صاحبها
لانا نقول غاية ما في الباب تعارض احتمال العدول عن خصوصية العين مع احتمال فوات المالية ولا ريب ان الثاني اهم اذ الغالب في الاموال انما هو جهة
المالية والخصوصية مع حصول المالية لا يعتنون بها بخلاف العكس فرعاية جهة المالية توجب ترجيح دفع القيمة لانه اقرب الى البراءة وربما يقوى انه لا ترجيح
في المقام بعد كون المسألة في الخارج وتعارض الاحتمالين من الجانبين فيرجع الى الصلح كالعلم باشتغال الذمة بامر مجهول السبيل الى تبيانه ويحتمل
تخيير الضامن بين الاحتمالين ويحتمل تخيير المضمون له ويحتمل وجوب اكثرهما قيمة لقاعدة الاشتغال
ويحتمل وجوب اقلهما قيمة ترجيحا للبراءة والحق ان يقال ان لفظ المثلي والقيمي لم يتعلق عليهما الحكم في كلام الشارع وانما هو اصطلاح والمتبع الدليل ولا [في الهامش: المثلي]
ريب ان الدليل انما اوجب تادية المال الى صاحبه ولا ريب في كون التادية مع بقاء العين هو دفع العين واما مع التلف ففي المثلي يعد دفع مثله دفعا [في الهامش: [illegible]]
التالف وفي القيمي لا يعد دفع مثله في الفرد بعد دفعا لذلك للتفاوت وبدفع القيمة لان القيمة اقرب الى التالف من دفع ما هو من نوعه وفيما لو شك
في كونه من هذا او من ذلك فلا ريب ان دفع مثله اقرب من دفع قيمته فلا بد من دفع ما هو مثله بحيث لا يكون تفاوت بينهما في المالية وان كان لاصل النوع
لا يعلم كونه مثليا فتدبر حتى لا يختلط عليك الامر

عنوان

في تعيين القيمة الذي في الذمة اذا وجب دفع القيمة ووجوبها يصير على
وجهين احدهما وجوب قيمة اصل المال المضمون حيث يكون قيميا وثانيهما قيمة مثله اذا تعذر المثل فانه يرجع الى قيمة المثل لا قيمة المال المضمون
نظرا الى ان تلف اصل المال اوجب ضمان المثل الثابت في الذمة فاذا تعذر ذلك عاد الى القيمة لهذا المال المضمون في الذمة لانه المضمون الان دون
اصل المال والغرض من تعيين القيمة انه لا ريب في اختلاف الحالات على المال التالف المعتبر لزيادة القيمة والنقصان بحسب الايام والازمان
ويختلف الاحتمال بالنسبة الى اسباب الضمان فيزيد في بعضها وينقص في اخرى وكذلك في ضمان المثل المعوض بقيمته فان فيه احتمال التعذر وبدل
من تعيين القيمة المضمون عليه على ما يقتضيه الادلة وهذا البحث كما يجري في قيمة الاعيان المضمونة كذلك في قيمة النماءات وفي قيمة المنافع والاعمال
وكذلك في قيمة ابعاض الاعيان وابعاض المنافع المذكورة في باب تبعض الصفقة وكذلك في قيمة الاوصاف المضمونة كارش العيوب ونقص الصفات المطلوبة
فانها ايضا تضمن بالقيمة وبالجملة كل مال مضمون بالقيمة سواء كان عينا او منفعة او بعضا من احدهما او وصفا لاحد منها او من الاعمال فيه بتعيين القيمة
الاعلى من القيم المختلفة بحسب الازمان والامكنة والاحوال فهنا ابحاث نتشاغل بها في تعيين القيمة بحسب الاحوال الطارية على المال المضمون الموجود

لو زادت القيمة بزيادة في العين كما لو كان المال المغصوب مثلا والمقبوض بالعقد الفاسد فيه عشرة لضعفه فهنا قيمته يوم انه اذن مثلا اعتبر
لسمنه او لطوله او نحو ذلك وكذلك المنافع فانها قد تكون عند وضع اليد عليها قيمتها خمسة ثم حدثت للعين صنعة كما لو حدثت زيادة فيه في
المنفعة وكذلك في الدمن فان العبد قد يتفاوت زيادة ونقيصة بحسب اختلاف فيها قيمة التفاوت بالمرض والبلوغ وعلى مثال القياس والذي
ينبغي النظر في هذا الفرض ضمان على القيم في اي حالة كانت سواء الاعلى او غيرها له بحيث يعتبر التلف او انه كما اذا نقصت العين بعد التقصير
لان تلفت او نقصت قيمته العين قبل ان يقع او اسط القيم كما اذا كان ناقصا فزاد ثم نقص بسبب اختلاف العين بالزيادة والنقصان بحسب السوق نظرا الى
كل حالة من هذه الحالات مضمون على صاحب اليد لانها فاتت تحت يده فيشمل عموم على اليد فكما تشمل الاصل كذا تشمل تبدلات تلك الحال لكل ما تلف من
اصل او نماء ولذلك لو ارجع العين الى صاحبها بغير تلف لكنه مع نقص فيها بهزال او تعيب او نحو ذلك ضمن النقص والوجه في ذلك كله واضح ومن هنا علم
انه اذا ترتبت الايدي على مغصوب او مطلق مال مضمون له حالات متفاوتة بزيادة ونقيصة توجبان اختلاف القيمة ضمن كل منهم الحالة التي كانت تحت
يده وما كان تحت يد الاخر فيشترك في ضمانه بالضمان الجامع بمعنى تخيير المالك في الرجوع الى اي منهم شاء ويمتاز صاحب اليد على الزيادة بضمان
الزيادة فان كان واحد فبالاختصاص وان كانوا متعددين كثلاثة من سنة كانت العين زائدة في ايديهم فنقصت في الباقين فبالاشتراك بالمعنى
المذكور في الاصل والى هذا المعنى اشار الشهيد الثاني في مقامات عديدة بحيث يظهر منها عن اداء المال المضمون كباب الغصب وفي المال بيد ولي
الجناية وضمان المقبوض بالعقد الفاسد وباب الفضولي والعقد المنفسخ بعيب ونحوه بعد ذكر الاصحاب ضمانا على القيم او الاسفل او غير ذلك
من الاحتمالات الاتية في البحث الثاني هذا اذا كان التفاوت بحسب السوق ما لو كان بسبب اختلاف في العين فيضمن الاعلى مثله وثانيها في تعيين القيمة
بحسب الازمان بالنسبة الى السوق من دون مدخلية زيادة العين ونقيصته والمحتمل فيه في ذلك اموال والضمان فيه يوم الغصب يحكى نظره في سائر
الاسباب يوم وضع اليد كما في المقبوض بالبيع الفاسد ونسبه المقبوض بالقبول او غيره ذهب اليه الشيخ في موضع من المبسوط [في الهامش: ونسبه]
المحقق الى الاكثر ولعل وجهه ان ذلك يوم تعلق ضمان المال لانه السبب فينبغي ان يلاحظ قيمته ذلك الوقت ومنه ان مجرد كونه سبب الضمان لا يستلزم اعتبار
قيمته ذلك الوقت بل المراد بالضمان لزوم قيمته اذا تلف في ذلك الوقت واذا لم يتلف فهو مكلف برد العين فلا وجه لاعتبار قيمته والثاني القيمة
بالقيمة يوم التلف وهو مذهب ابن البراج والعلامة في المختلف ونسبه في الدروس الى الاكثر والوجه فيه ان ما دام العين باقية فهو مكلف برد العين
والعين لا القيمة الا اذا تلفت فعند ذلك ينتقل الى القيمة بالذمة فينبغي اعتبارها في ذلك الوقت كما انه لو فرض نقص القيمة مع بقاء العين لا يحكم على
الغاصب بدفع الزيادة لان العين باقية على حالها وفوات القيمة السوقية غير مضمون الثالث ضمان اعلى القيم من حين الغصب الى يوم التلف وهو منقول
عن الشيخ في النهاية والخلاف وموضع من المبسوط واختاره ابن ادريس واستحسنه المحقق في البيع والوجه فيه ان المال مضمون عليه في جميع حالاته التي من
جملتها حالته الاعلى القيم ولو تلف فيها لزم ضمانه فكذا بعده لان اعتبار العقلاء يقتضي ذلك ولان الغاصب يؤخذ باشق الاحوال ولان الغاصب مكلف بابقاء المغصوب
الى المالك فاذا لم يفعل كان عليه ان يجبر النقصان الذي حصل للمالك بسببه جبر ذلك النقصان اما برد العين في زمان اخر او قيمته في الزمان الاول
عند تعذر ذلك وكذلك الغاصب مكلف في الزمان الثاني بايصال العين الى المالك واذا لم يفعل كان عليه جبر النقصان كامر وهكذا في الزمان الثالث الى
فاذا فرض زيادة القيمة في بعض هذه الايام كان عليه رد مال المالك عند تعذر العين ومنه ان كون جميع الحالات مضمونة بمعنى لزوم قيمته لو تلف
في تلك الحالة لا يلزم على ذلك لزوم رد تفاوت القيمة مضافا الى العين ونقصانها حين لو دفعها بعض القيم السابقة والحكم بخلافه
مجمع عليه عند الاصحاب على الظاهر والرابع لزوم اعلى القيم من حين الغصب الى حين رد القيمة وحكي عن المحقق في احد قوليه ولعله مبني على
على ان القيمي يضمن بمثله فيبقى في ذمة الغاصب مثله الى وقت الاداء وحيث ان دفع المثل متعذر فيدفع القيمة فيصير بمنزلة بقاء العين الى وقت [في الهامش: بدل التلف]
الدفع وتلفه ويجيء الوجه السابق في اعتبار اعلى القيم هنا من حين الغصب الى وقت الرد وكان وقت الرد هو وقت التلف في الحقيقة ولا يخفى
ضعف ذلك الوجه السابق في ضعف القول السابق من ان كون القيمة اعلى في وقت يقتضي لزوم دفعها بل اللازم دفعها لو تلفت العين
في ذلك الوقت مضافا الى انه لا وجه لبقاء مثل القيمي في الذمة اذ لو كان له مثل لوجب دفع مثله والمفروض انه غير موجود ولا وجه لضمان المتعذر

معنى الضمان لزوم الدفع وهو محال واضعف من ذلك احتمال الكون القيمي مضمونا بعينه الى وقت الاداء وهنالك ينتقل الى القيمة للتعذر
نظرا الى امتناع ضمان الممتنع والتالف الا بمثل اعادته تعبدا والخامس لزوم دفع قيمة وقت المطالبة وهو مبني على الضمان بالمثل الى ذلك الوقت
او بالعين الى ذلك الوقت حتى يصير بذلك الوقت وقت الانتقال الى القيمة ويجيء فيه ما ذكرناه في اعتبار قيمة يوم التلف وقد عرفت ضعفهما في
في القول السابق المبني على احدهما على ما اشرنا اليه والسادس لزوم دفع القيمة من حين الغصب الى وقت التلف والسابع لزوم اعلى القيم
من حين الغصب الى وقت الاداء والوجه في هذه الثلثة الرجوع الى اصالة البراءة مع الشك في اشتغال الذمة بالزائد والتاسع التخيير وله صور
احدها التخيير بين يوم الغصب والاداء وثالثها بين يوم التلف والاداء ورابعها التخيير بين الثلثة وخامسها التخيير بين الاقل والاكثر في اي وقت اتفق
ويرجع الى لزوم ضمان الاقل ومنشأ ذلك كله العلم باشتغال الذمة باحد هذه القيم وعدم وجود الترجيح وليس من النص في هذا الباب شيء سوى
صحيحة ابي ولاد وهي طويلة واردة في خصوص رجل كرى بغلا الى قصر بن هبيرة ذهابا وجائيا بكذا فلما وصل الى قرب قنطرة الكوفة توجه نحو النيل و
توجه منه الى بغداد ورجع الى الكوفة وكان ذهابه ومجيئه خمسة عشر يوما فاخبر ابا عبد الله ع بذلك فقال ع عليك مثل كرى البغل ذاهبا من الكوفة
الى النيل ومثل كرى البغل من النيل الى بغداد ومثل كرى البغل من بغداد الى الكوفة قال قلت جعلت فداك قد علفته بدراهم فلي عليه علفه قال
لا لانك غاصب فقلت ارايت لو عطب البغل ونفق اليس كان يلزمني قال نعم قيمة البغل يوم خالفته قلت فان اصاب البغل كسر او دبر او غمز قال عليك قيمة
ما بين الصحة والعيب يوم ترده عليه الحديث وفي هذا الخبر دلالة على جملة من احكام الضمان التي حررناها في المباحث السابقة منها عدم احترام مال
الغاصب فلا ... ومنها ضمان الاوصاف بالقيمة كالاصل وفي قوله يلزمك قيمة البغل يوم خالفته احتمالان احدهما ان يكون المراد يلزمك قيمته
يوم المخالفة فيكون دليلا على القول الاول من الاقوال المتقدمة وثانيهما ان يكون المراد لزوم القيمة والضمان في ذلك اليوم واما قيمته اي يوم
من الايام فهو مسكوت عنه والظاهر منه هو الاول عند الانصاف وان عرض عند الاكثر وفي قوله في صورة العيب يوم ترده اليه اشارة الى انه
يقوم في ذلك اليوم صحيحا ومعيبا ويلزمه التفاوت ولا دلالة فيه على تقدير القيمة بالنسبة الى الازمنة اذ هنا ايضا يجيء الوجهان الا انها
ضعيفة اذ تفاوت الصحيح والمعيب في كل وقت بالنسبة الا ان غاية التفاوت يتفاوت بزيادة القيمة ونقصانها فان التفاوت لو كان بمقدار الربع فلو
كان القيمة عشرين كان خمسة ولو كان اربعين كان عشرة وبالجملة ففيه ايضا يجيء الكلام السابق ويقع الاقوال الى الاقوال على ضمانه قيمة يوم
التلف كما يظهر بعد التامل لو لاحظ هذه التفاصيل في خلافه في الجملة الا انه لا يصادم الصحيح ويحتاج اجراء هذه الاقوال والاحتمالات في سائر موارد
الضمان من الاروش في الماليات وديات النفوس حيث لا مقدر فيه وفي باب الاتلافات والنماءات والمنافع يحتاج الى تامل تام وهنا ابحاث شريفة تركناها
اقتصارا على ما نبهنا عليه في مطاوي الكلام وثالثها في تعيين القيمة بحسب المكان وفي هذا البحث قد اغفله الاصحاب ولم يتعرضوا له في شيء من هذه
الابواب مع الاختلاف الفاحش في القيمة بحسب الامكنة كالازمنة فهل المراد فيه مكان الغصب او فيه مكان التلف او اعلى القيمتين او اسفل الامرين
او فيه مكان المطالبة او فيه مكان الاداء اي موضع كان وفيه المكان الذي يجب الاداء فيه بمقتضى الشرع او يتخير الغاصب بين القيم او يتخير المالك
او غير ذلك فالاحتمالات هنا ايضا ابنية وانت بعد الاحاطة بما ذكرناه في بحث الزمان تقدر على استخراج الوجوه لهذه الاحتمالات والكلام الكلام
بعينه فتدبر لكن السبب في ترك الاصحاب هذا العنوان هو من جهة تبعيته للزمان بمعنى ان كل زمان اعتبر فالمكان مكانه ايضا فمن اعتبر يوم الغصب
اعتبر مكانه ايضا ومن اعتبر يوم التلف اعتبر مكانه ايضا وهكذا وهذا الاحتمال بعيد جدا لحظ الى بعد انفهام هذا المطلب مما ذكروه في الزمان وعدم
تصريح منهم في ذلك مضافا الى ان مكان التلف قد لا يكون للشيء فيه قيمة معتد بها مع ان مكان الغصب له فيه قيمة كثيرة فلا اظن القائل بيوم التلف
يعتبر فيه مكان التلف مع ان في كلامهم ما يدل على وجوب رد المال المغصوب الى المالك اي مكان شاء واذا لم يتيسر اليه ولا الزام بوجوب رده الى مكان
الغصب حيث شاء المالك فهو الذي ينبغي ان يلاحظ مكان الغصب فيمكن ان يبنى مسئلة المكان على الاداء او ان ذلك من جهة معلومية اعتبار مكان
الغصب فان الغاصب مكلف برد عين المال الى محل الغصب وكذا قيمته اذا اراد المالك لانه بدل العين والضمان فينبغي التادية فيه فيلاحظ فيه ذلك المكان
والذي اراه ان دفع القيمة بحسب المكان منوط بالمكان الذي يجب الدفع فيه فان قلنا ان الخيار بيد المالك فاي مكان اختاره في الرد فيعتبر قيمته وان قلنا

ليس كذلك بل المعتبر اليه في محل الغصب الا ان يرضى المالك بما هو اقل مؤنة او المساوي على مختار المالك فيكون المدار محل الغصب وفي المقام كلام طويل
يحتاج الى بسط في المقال ويمنع منه ما نحن عليه من الاستعجال

عنوان في ضبط كيفية التقويم وذكر ما هو المناص عند الخلل والمعونة
على حسب الاجمال وفيه يحتاج احدهما في بيان كيفية التقويم وقد تعرض لذلك الاصحاب في كثير من الابواب كباب اخراج الزكوة وباب الخمس وباب تبعض
الصفقة وباب الاروش في العقود والجنايات وفي باب الغصب وفي باب اخراج الوصايا من الثلث وتعرضوا في فروع باب المزارعة والمساقاة والشفعة
والبيع والاجارة والمغارسة وغير ذلك كثيرا وفي الحقيقة مرجعها الى مباحث خمس الاول فيه التي المستقل والمال المنفصل الغير المرتبط بشيء
اخر كما في الاموال المتلوفة او المغصوبة والمضمونة غالبا والثاني تقويم بعض من المال المركب للجعل شيئا واحدا سواء كان واحدا حقيقة فتلف
بعضه او عرفا او بحسب حكم الشرع بورود عقد عليه من العقود برعيته كانت او معاوضة وهو باب تبعض الصفقة في سائر ابواب العقود كما
عنونه الاصحاب في هذا المقام فيكون اجزاء المركب لها مدخلية في زيادة القيمة والهيئة التركيبية كذلك وربما ليس للهيئة مدخلية وانما فيه
المجموع مجموع قيم الاجزاء ويختلف باختلافها التقويم والثالث كيفية تقويم الاوصاف الفائتة المضمونة كالصحة والعيب المذكور في باب الاروش
في مال وجناية والرابع تقويم النماءات المفروضة حصولها في هذا العين وان لم يوجد كما اذا اردت معرفة ان ثمرة هذا البستان عشر سنين
اي مقدار لها من القيمة كما يحتاج اليها في باب الوصايا ونحو ذلك والخامس تقويم المنافع كمنفعة العبد الى ثلاث عشر سنين او هذا العمل الخاص
الصادر من الشخص في هذا المال كما في صورة بطلان الاجارة الموجبة للرجوع الى اجرة المثل ونحو ذلك اذا عرفت ان التقويمات دائرة مدار هذه
المباحث الخمس فنقول الضابط في تقويم المال المستقل ملاحظته على ما هو عليه من جميع الجهات من زمانه ومكانه ووضعه وجنسه واتساعه وانتقاصه
وكونه في ملك الغير او في ملك المالك محتاجا الى مؤنة في الحفظ والنقل او غير محتاج مستحقا للاتلاف كما في العبد المرتد او غير مستحق
للتعيب بقطع ونحوه مع الارش او بدونه ومستحقا للبقاء في مال الغير باجرة او بدونها موجبا لحصول المنافع او غير موجب صحيحا او معيبا
سريع الفساد او بطيئه في معرض التلف او في مكان محفوظ ونحو ذلك من الجهات التي تختلف بها الرغبات وتتفاوت بها القيم فانه يلاحظ ذلك
كله ويقوم على مقتضاه كيف كان وفي كلام الاصحاب في الابواب المشار اليها اشارة الى بعض ما ذكرناه فراجع اما بعض المال اعيانا كان او منفعة
فاذا لم يكن للهيئة التركيبية لها مدخلية في زيادة القيمة فيرجع حكم الجزء التالف فيضمنه كالمستقل في هذه الجهة وان كان للهيئة التركيبية
مدخلية في القيمة كمصراعي باب وزوجي الخف والنعل ونحو ذلك فلا ريب في ان تلف احد الجزئين يوجب فوات قيمته وقيمة الهيئة التركيبية لزوال
الهيئة بزوال احد طرفيها ولا ريب في ضمان قيمة التالف في حالة الاجتماع مع ضمان نقص الجزء الاخر الحاصل بسبب فوات الاجتماع ولا فرق في ذلك بين
كون الجزئين مضمونين كما لو كانا مغصوبين او مقبوضين بالعقد الفاسد ومنه الفضولي بلا اجازة فتلف احدهما في اليد الضامنة وبين
كون احدهما مضمونا دون الاخر كما لو غصب احد الجزئين او تلف وقبضها بعقد فبان بالنسبة الى احدهما التالف فاسدا نظرا الى ان على الفرض
فقد فات في يده احد الجزئين وهيئة الاجتماع وهي مضمونة كالاعيان وفي الثاني وان لم يدخل الاجتماع تحت يده في صورة غصب الواحد لكنه بغصبه
الواحد التلف تلف الهيئة الاجتماعية فيضمن الجزء باليد وبمباشرة الاتلاف ويضمن هيئة الاجتماع بالتسبيب في التلف وانما البحث في معرفة
التقويم فقيل يقومان جميعا ثم يقوم احدهما منفردا فما به التفاوت بين قيمته وقيمة المجموع هو قيمة التالف وهذا هو الضابط لباب
تقويم الجزء مطلقا ولكن في صورة كون الهيئة لها مدخلية في زيادة القيمة لا ريب قطعا انه لو كان المصراعان مجتمعا بخمسة وكان واحد منهما باثنين
يعلم ان تلك القيمة الاخرى هو الثلثة وليس في الواقع كذلك ولكن هذا الضابط ليس لافادة بيان القيمة في الحقيقة بل انما هو لاستعلام قيمة الفائت
من الجزء والهيئة التركيبية ولا ريب في كون هذا الطريق كافيا في ذلك اذ ما به التفاوت بين الواحد الباقي عن قيمة المجموع المركب هو قيمة ما تلف من جزء
وهيئة تركيبية مملوكة تالفة مضمونة نعم يرد في مثال لو جمعهما الفضولي والمالك لاحدهما الفضولي الاخر في عقد واحد فلم يجز احدهما كما هو
مورد بحثهم في هذا التقويم غالبا فانه من جهة وقوع العوض في مقابل المجموع المركب لا بد من ملاحظة التركيب لانه مضمون على العاقد الفضولي لفوته
بفساد العقد وحاصل الاشكال ان مالك كل منهما لا يستحق حصته منفردا لا وجه لتقويمهما مجتمعا وذكر هنا طريقا اخر وهو ان يقوم كل منهما منفردا

بنسبة قيمة احدهما الى مجموع القيمتين الى قيمة المجموع حتى يندرج فيهما قيمة التركيب وذلك واضح ولا يخفى ان كلام الشهيد الثاني هنا من الاختلال الظاهر
لان هذا البحث ان كان في صورة غصب ونحوه فقد عرفت انه ليس هنا هيئة ولا يحتاج الى نسبة احدهما الى المجموع بل يقوم مال كل من المالكين على انفراده
ويكون مضمونا على الغاصب ان كان نا بتلك الهيئة ولا يحتاج الى الجمع ولا الى النسبة وذلك واضح وان كان في مقام جمع بينهما بعقد ونحوه بحيث
صارت الهيئة مقصودة في العوض وان لم يكن ملكا لمالكي الجزئين بل انما هي تحصل من ضم الملكين وهو تابع لهما فكيف يقول بعضهم منفردا من اين له
الثمن للبيع اذا اشتري من بائع ازاء المجموع المركب فاذا ابطل احدهما غير مجاز وبطل فيه العقد فيكون الثمن المبذول بازاء ثلثة اشياء حقيقة وهي الجزآن
للنصا والهيئة الاجتماعية فلو رد الثمن على المشتري بقدر نسبة قيمة احد الجزئين الى قيمتهما منفردين وابقى الباقي في يد البائع مثلا لكان ذلك
ظلما على المشتري واعطاء للبائع ما هو زائد على حقه لان للبائع ما لك لفرد فيهما اثنان وزيد مثلا مالك الاخرى فيهما كذلك وقيمة المجموع خمسة
وقد ضمهما البائع ودفع المشتري الثمن مثلا ستة فلو لوحظ قيمة الواحد الذي بطل فيه البيع لعدم اجازة زيد منسوبا الى القيمتين لكان بالنصف
والتفاوت انما هو النصف فيلزم ان يرجع المشتري بثلاثة مع ان الغاصب منه ان يعتبر لانه لم يبع في يده الا فردة فيهما اثنان ويلزم ان يبقى عند
البائع ثلثة مع ان قيمة ماله اثنان والثالث بازاء هيئة هي ليست ملكا له وقد فاتت على المشتري فكيف يأخذ البائع عوضها كما ان على ما ذكره القوم من
لو قوم المجموع بخمسة واحدهما باثنين يكون التفاوت ثلثة اخماس قيمة المجموع فلو رجع بتلك النسبة للزم ان يرجع المشتري على البائع بثلثة وثلثة اخماس
هي حصة الثالث من الثمن ويبقى عند البائع اثنان وخمسا يكون فيه ظلما على المشتري لاستلزام فوات الهيئة التركيبية على المشتري على كيفا ماله
من الثمن عند المشتري الا بمقدار قيمة ماله وقد بقي زايدا على ماله وهذا البحث غير وارد على القوم نظرا الى ان ملاحظة قيمتهما مجتمعا ثم ملاحظة
ما في يد المشتري وهو مال البائع منفردا ورجوع المشتري على البائع بما به التفاوت بين مال البائع وقيمة المجموع يكون علاجا لهذين فيه ظلم على احد فان
الخمسين الذين بقيا في يد البائع انما هو حصته من زيادة الثمن الذي هو الستة على القيمة التي هي خمسة بواحد فاني لو اصلحو وقسم اخماسا
كان الاثنان بازاء مال البائع والاثنان بازاء مال المالك الاخر والواحد بازاء الهيئة التركيبية التي قيمتها نصف فيه واحد من الجزئين حق
فات على المشتري ما قيمته ثلثة فمقدار يرجع من الثمن ثلثة وثلثة اخماس هي مقدار القيمة وبنسبة من زيادة الثمن ويبقى عند البائع قيمة ماله اثنان
وبنسبة الزيادة في الثمن وهي خمسان فتدبر والى هذا المعنى يرجع ما يحتمله بعضهم طريقا ثالثا وهو قيمتهما مجتمعين ثم تقويم مال البائع منفردا وابقاء
مقدار نسبة ماله الى قيمة المجموع في يده وارجاع البقية الى المشتري فان الظاهر ان مراد الاصحاب من تقويمهما احدهما منفردا هو مال البائع بشرط الانضمام
فيأخذه من الثمن بتلك النسبة فلا بحث على كلمة الاصحاب في ما من الحكم اصلا وضمنا لك المقال بعون الله تعالى واما كيفية التقويم في الوصف
فطريقه كما نص عليه الاصحاب وفيه في صحيحه ولا دفعه الواجد لذلك الوصف وفاقد لذلك الوصف والرجوع بالتفاوت لانه قيمة الوصف
الفائت وهذا طريقة استعلامه ثم ان كان في عقد معاوضة رجع من العوض بتلك النسبة الى نسبتها على العوض المذكور وكون ذلك القيمة
العوض المذكور وقيمة الصحيح في نظرهم ولو رجع الى ما به التفاوت مطلقا لانتقض في بعض الصور الجمع بين العوض والمعوض كما هو واضح وان لم يكن
في عقد معاوضة كغصب او نحوه فالمرجوع على التفاوت كيف كان وهذا الكلام جار في الاوصاف والاجزاء ايضا فانهم في باب تبعض الصفقة
يذكرون الرجوع الى نسبة التفاوت من الثمن حذرا من لزوم الجمع بين العوض والمعوض في بعض الصور وفي باب الغصب يحكمون في تلف الاجزاء بما
التفاوت مطلقا ونحو ذلك كلامهم في ارش العيب والجنايات في الغصب وغيره واما كيفية تقويم النماء فان كانت موجودة منفصلة فهي كالمستقل
وان كانت موجودة متصلة فيقوم العين فاقدة لها فالتفاوت قيمة النماء واما في المعدوم كثمرة البستان في السنين الآتية فالذي تعرضوا
له في باب الوصية عبارة عن تقويم العين مسلوبة المنفعة في تلك السنين المعينة اذا اريد ذلك او مع بدل الوارث لذلك ويقومها مع
منافعها فالتفاوت قيمة المنافع والنماء واما التقويم في المنافع والاعمال فان كانت موجودة مستوفاة فالمرجع الى ما هو المعتاد من
اجرة المثل على ما يشهد به المقومون ويقتضيه نظرهم لو لم يكن له معتاد واما المعدومة كمنفعة سنين معينة للدار او العبد
او نحو ذلك فيقوم العين واجدة المنافع مرة ومسلوبة المنافع المقصودة اخرى فالتفاوت هو قيمة المنفعة فتدبر

فتدبر

فتدبر وثانيهما انه ذكرا اختلاف المقومين في قيمة هذه الامور وقد عنونه الاصحاب في باب ارش العيب في البيع وهو في كل مقام يحتاج الى التقويم و
البحث في ذلك طويل الذيل ونقتصر على ما هو المقصود فنقول اذا اختلف المقومون فاما ان يكون باخبارهم عن القيمة السوقية لا بالانشاء من انفسهم
فذلك من باب تعارض البينات ويجي فيه بحث ترجيح الاعلم والاورع والاكثر عددا او من باب الظن ثم القرعة وان كان بانشائهم وهو المراد
بالتقويم فالمحتمل في الحكم هنا امور احدها التزام قيمة منتزعة من المجموع وقد ورد على هذا المعنى رواية في اختلاف المقومين في الهدي او اختلاف
قيمة الهدي ولعل الثاني على الظاهر عند تعذر الهدي فيتسرى الى ساير المقامات ايضا بعدم القول بالفرق وتنقيح المناط وبعدم القايل بالفرق على الظاهر بين
الاصحاب او يكون في صورة اختلاف القيم او المقومين بعد القيمة المنتزعة للشيء عرفا فان قال احدهم انه بخمسة والثاني انه بعشرة يعطي سبعة
ونصف فيه له وكل ثلث القيم الثلث وربع القيم الاربع ونحو ذلك ولعل الظاهر ايضا ذلك فالرجوع الى القيمة المنتزعة ليس بعيدا في ساير المقامات و
ثانيها التخيير لعدم الترجيح وثالثها لزوم الاعلى مراعاة لاشتغال الذمة ورابعها لزوم الاقل مراعاة للبراءة الاصلية فيما لم يتيقن به الاشتغال وغير
ذلك من الاحتمال الى ان كان القرعة ونحوه فتدبر وتنبيه مستحسن في باب الارش لابد من قيمتين احدهما للصحيح والاخرى للمعيب حتى يلاحظ ما به التفاوت
والنسبة فان تعددت القيم هناك يمكن الانتزاع بطريقين احدهما نسبة مجموع القيم الصحيحة الى مجموع المعيبة وملاحظة التفاوت بينهما من الثمن
بالنسبة وثانيهما نسبة كل من المعيبة الى الصحيحة وجمع النسب الحاصلة من الملاحظات وانتزاع نسبة من النسب وبينهما تفاوت في بعض المقامات فليلحظ

عنوان

في بيان التادية وضبط المراد من بقاء العين وتلفه على الاجمال الحاصل من التنبيه على مباحث شريفة وفروع لطيفة فنقول
المال المضمون اما ان يبقى في يد الضامن كما هو عليه في يد المالك من دون تغير لا ببدل بزيادة ولا نقيصة واما ان يصير في يد الضامن تالفا بحيث
لم يبق منه اثر واما ان يصير مستحيلة من جنس الى جنس مع بقاء اصل المادة واما ان يكون معيبة بجناية او غيرها واما ان يكون فاسدا
واما ان يكون ممزوجا بغيره واما ان يكون كما في غيره واما ان يكون صبا النماء في يد الضامن باستعماله او غيرها واما ان يكون يتصرف فيه
البائع على نحو لا يمكن رده الا بمشقة كوضعه في بناء او يجعل اللوح في سفينة او نحو ذلك واما ان يكون خارجة عن يد الضامن الا انه يمكن عوده
من غاد ثم كما اذا غصبت من يد غاصب اخر او وقع في مكان او نسي الموضع ونحو ذلك وهذه الصور المختلفة قد عنون فيه الاصحاب وتكلموا فيه و
من اراد التفصيل فليرجع الى ما كتبوه وبعض ما كتبنا في التعليقات ونقتصر هنا على بيان فوايد احدها ان عد الممكن من الرد بغصب او
نسيان محل يعد في حكم التلف في لزوم دفع القيمة وهو الذي يعبر عنه بعضهم بالحيلولة اذ الواجب التادية وليس الممكن هنا الا القيمة ولكن قد يتوهم هنا
ان القيمة انما هو قيمته يوم التلف كما عليه الاكثر وهل هو في المقام ايضا فيكون القيمة قيمته وقت غصب الغاصب من يد الضامن وقيمته وقت
نسيان الموضع او ليس كذلك لعدم كون هذا تلفا في الحقيقة اذ العين باق وهو في ملك المالك ودفع القيمة دفع للضرر ومراعاة بعد الضرر
من اصل المال فلو غرما العين يرجع المالك عليها فالمدرج لزوم قيمته وقت دفع القيمة لانه وقت الانتقال الى القيمة الحيلولة ولا بانه في حكم
حتى يتعلق القيمة بالذمة وثانيها ان العين لو كانت مستحيلة لا انها موجبة لزيادة القيمة كانبات الحب وفراخ البيض او انها يوجب النقص في القيمة كما
لو استحال ملحا او نحو ذلك مما له قيمة في الجملة ففيه احتمالات احدها وجوب ردها الى المالك مع ارش النقص ان كان هناك نقص والاجر او غيره
بناء على ان تلك عين ماله بالاستصحاب وثانيها وجوب ردها مع الارش وان لم يكن نقص بدل عن الصورة النوعية التالفة عن المالك ولم
يبق الا الصورة الجسمية واما الصورة الحادثة فهي ليست الا للغاصب حتى يقابل بل نفعها الصورة النوعية الفائتة فيسقط الارش
هي ملك المالك بل لو فرض كونه من فعله وملكا له ايضا فلا احترام له حتى يثبت له عوض يقابل مال المالك فتدبر وثالثها وجوب دفع
كما هو اجرة المثل وكان للمالك تشبثا بالجملة ملك المالك وملكه الضامن ويجب عليه دفع المثل والقيمة دون ما استحال
عليه فيكون هذا بمنزلة التلف وخامسها وجوب دفع المثل والقيمة لكون ذلك تلفا ولزوم دفع المستحال عليه ايضا لبقاء حق اختصاص المالك
به وفي كل من الوجوه الحج نظر ظاهر لا نطيل الكلام بذكره والغرض التنبيه في التحقيق طويل وثالثها ان الامتزاج في كلامهم موجب للشركة اذا لم يمكن
التمييز ولم يكن اللبس وان كان الاختلاط صورية مع التعين في الواقع كالامثال كاشتباه الدراهم والطاقات في الاواني فالظاهر القرعة

فتدبر وثانيهما ان الناقلة اما ان يحصل بنقل المال من حالة المضمونية الى حالة اخرى ليس فيها ضمان وهو اما بنقل المال عينا او منفعة
او فيه الى المالك او الى وكيله او الى وليه العام او الخاص واما بابراء المالك من له الابراء الضامن عما في ذمته اما بازاء عوض او مجانا
او وكيله عنه واما باتلاف المالك لعين المال على نحو لو كان لغيره لكان عليه ضمان لا بالغرور كاطعام الغاصب اياه من غير علمه
بانه ماله فانه لا يرفع الضمان الا على ما قاله الشهيد الثاني بانه ليس تسليما تاما لضعفه بالغرور بل هو تام ولكن الغرور سبب اخر للضمان
فكيف يكون مسقطا فتدبر وبعبارة اخرى اتلاف المالك لعين المال وصول اليه مالم يكن مغرورا من الضامن ولو كان مغرورا
من غير الضامن يكفي ايضا في برائة ذمة الضامن من ان يستعمل ذمة الغار وكذا استيلاء المالك على المال بعينه بدون رضا الضامن
او قهرا فانه رافع للضمان والوجه في ذلك كله اما في اداء الضامن الى المالك فهو داخل في مدلول خبر اليد وهو المتبادر منه لا كما زعمه
المعاصر النراقي انه مجمل من هذه الجهة بل لا ريب ان المتبادر التأدية الى المالك من الغاصب ذي اليد اما التأدية وكيل الغاصب
فلانه في حكمه بالدليل واما التأدية الى وكيل المالك او وليه ونحو ذلك ممن قام مقامه فلما دل على قيامه مقامه عموما واما الابراء
فلما دل من الادلة على جوازه فانه يعارض مفهوم على اليد مع منطوق دليل الابراء ويقدم المنطوق واداء المتبرع بعد قيام الدليل
على جواز الوكالة كالوكيل في ذلك بالدليل واتلاف المالك موجب لرجوع الضامن الى المالك لو رجع المالك الى الضامن
من تكون التلف بفعل المالك وهو مستلزم للتهاتر والتساقط واستيلاء المالك وصول اليه لا من تخليته فهو ترد من الضامن
والاجماع قائم على عدم اشتراط الاختيار في اداء الحقوق بالنسبة الى حصول البرائة وان كان شرطا بالنسبة الى الثواب وغيره والعمدة
ظهور خبر التأدية في كون الغرض الوصول الى المالك ومن بحكمه واما كونه باختيار الضامن فلا مدخلية له ولنقتصر من الكلام هنا
على هذا المقدار نعم هنا فرع وهو انه على تقدير تعاقب الايدي لضمانه على مال واحد لو ابرأ المالك واحدا منهم فهل يبرأ ذمة الباقين
لان الابراء كالدفع او لا يبرأ وتحقيقه يرجع الى ما ذكرناه من الاحتمالات فان قلنا بان الضامن الواحد لا بعينه فالاحتمال البراءة للكل
بل لزوم على ذلك وان قلنا بان الضامن من تلف العين في يده فيصير البراءة بابرائه وبابراء غيره او قلنا بانه كل واحد منهم كما
هو المختار فلا يكون ابراء احدهم موجبا لبراءة الاخرين لتعلق الحق في الذمم على ما حققناه غاية ما قام الدليل على ان دفع الواحد يسقط
عن الباقين ولم يقم دليل على الابراء وكون الابراء في حكم الدفع مسلم بالنسبة الى نفس ابرائه لا بالنسبة الى جميع الاحكام فتدبر عنوان في الولايات
والسياسات ومما يلحقها من بعض المباحث عنوان لا ريب ان الولاية على الناس انما هو لله تبارك وتعالى في اموالهم وانفسهم وللنبي (ص)
لقوله تعالى النبي اولى بالمؤمنين من انفسهم وللائمة (ع) لان من كان النبي مولاه فعلي مولاه بالنص المتواتر ولا فرق بينه وبين سائر
الائمة بضرورة المذهب ويدل على الجميع قوله تعالى انما وليكم الله ورسوله والذين امنوا الاية وانما الكلام فيما عداهم فلا ريب ان الاصل الاولي
عدم ثبوت الولاية لاحد من الناس على غيره لتساويهم في المخلوقية والمرتبة مالم يدل دليل على ثبوت الولاية وكان الولاية تقتضي احكاما
توقيفية لا ريب في ان الاصل عدمها الا بالدليل وقد ورد الدليل كتابا وسنة واجماعا على ولاية جملة من الناس على بعض منهم وذكره
الفقهاء في البيع وفي كتاب الحجر وفي كتاب النكاح وفي الطلاق وغير ذلك من المباحث على حسب ما يقتضيه المقام وفي بيان احكام الاولياء واقسامها
وموارد هذا والمباحث المتعلقة بها من التعارض والترجيح واشتراط المصلحة في تصرفهم او عدم المفسدة او غير ذلك من المباحث المذكورة
في كتب الفروع وحيث انها مبنية على ادلة خاصة في كل مقام وغرضنا في الباب ذكر ما يجعل قاعدة كلية في الفقه طوينا الكلام في ذلك
نذكر هنا امورا ينبغي التنبيه عليها احدها ان الولي على مال الغير او على نفسه على ما ظهر من استقراء الفقه وتتبع مقاماته
انما هو الاب والجد للاب في تعميمه لما كان من طرف ام الاب بل واختصاصه بما كان من طرف الاب لا يبعد منشأه اطلاق النص
والفتوى الظاهر في التعميم والانصراف الى ما كان من طرف الاب عند الاطلاق ودون ام الاب لا ولاية لها ولا للام وان علت مطلقا لا في مال
ولا في نفس في مقام من المقامات ولا للاخ من حيث هو كذلك وان ورد فيه رواية بالنكاح لكنه محمول على صورة كونه وصيا او قاضيا

بما هو اقوى والعبرة من الاقارب من حيث القرابة للاصل وعدم الدليل والوصي للاب وللجد الشامل للزوج بالنسبة الى زوجته والمولى
بالنسبة الى مماليكهم والحاكم الشرعي وعدول المؤمنين ووكيل الاب او الجد او الوصي او المولى والحاكم او الزوج ووكيل الوكيل وهكذا مع كون
الوكيل مأذونا في التوكيل ووصي الوصي على تقدير كونه مأذونا في التوصية والمقاص للمال لشرائط التقاص فاقسام الاولياء بحسب
النوع تسعة ولو اخرجنا الزوج نظرا الى كون البحث في ولاية المال وولاية النفس في النكاح ونحوه ولا ولاية للزوج على زوجته كذلك من
حيث هو زوج فصار ثمانية ولذلك لم يذكره الفقهاء في ذكر الاولياء في مقام من المقامات نعم يخطر ببالي مراتبهم من الولي في الفقه ولاية
المال والنفس وهو خارج عن ذلك ولو اردنا بيانه ولاية الطاعة ونحوها لا تسع الدائرة ودخلنا اشخاص اخر كالام والضيف
وصاحب المنزل ونحو ذلك للزوم اطاعتهم في بعض الامور فتدبر وثانيها ان المولى عليهم على ما يظهر من التتبع الصغير ذكرا او انثى عاقلا
او مجنونا رشيدا او سفيها والمجنون مطبقا كان او ادوارا بالغا او صغيرا والسفيه بالغا او صغيرا ذكرا او انثى والغائب في
بعض الامور والممتنع عن اداء الحق الذي عليه والبكر وان كانت بالغة رشيدة على قول فالولاية للاب على الصغير في المال والنكاح
وعلى المجنون المتصل جنونه بالصغر مطلقا على قول والسفيه المتصل سفهه بصغره او مطلقا في قول وولاية الجد تجتمع مع ولاية
الاب والمولى عليه في النكاح كل من سبق منهما في العقد يمضي تصرفه ويبطل اللاحق ومع التعارض يقدم عقد الجد هنا بالنص
والاجماع وان كان القاعدة البطلان لعدم امكان الجمع وعدم المرجح وعلى هذه القاعدة تعارض الاولياء مطلقا في غير النص الجد
مع جد الاب فانه لا نص فيه والحاقه بالقياس لا وجه له فينبغي على القاعدة وكذا في المال الا انه مع التعارض يبطلان والوصي لا ولاية
له الا مع فقدهما حتى لو كان وصيا لاحد الوليين الاجباريين على الولاية على الاطفال بطل مع وجود الاخر لانه ولي والوصي فرع
انتفائه وكذا وصي الوصي لا يجتمع مع الولي الاجباري ومع الوصي والوجه واضح والمولى يجتمع مع اب وجد لكن الولايتان تسقط
مع المولى وان كانا حرين لان المملوك لا تسلط لاحد عليه غير مالكه ووكيل كل واحد من الاولياء يجتمع معه وهو تابع لمرتبة
الموكل فيجتمع مع ما يجتمع معه الموكل ولا يجتمع مع ما لا يجتمع معه وولاية الحاكم لا يجتمع مع شيء من الاولياء السابقة لانه
ولي من لا ولي له وولاية العدول لا يجتمع مع الحاكم ولا مع الاولياء الاخر على ما يجيء بيانه وانما الحاكم بحكم الحاكم وولاية الوصي
تابعة للتوصية وولاية الموصى في التوصية على النكاح لمن للموصي ولاية النكاح عليه اقوال معروفة والمولى ولي المملوك في المال
والنكاح ان قلنا بان المملوك يملك والحاكم ولي من لا ولي له وفي الولاية على من اتصل جنونه او سفهه بالصغر قولان مع وجود
الولي الاجباري او وصيه بعد زمانه هذا بلا كلام لمن تجدد جنونه او سفهه بعد البلوغ والرشد العقل والعدل ولي على ما كان الحاكم
وليا عليه مع وجوده على تفصيل يأتي والوكيل ولي على من وكله عليه لا بنفسه في مال كان او في نكاح وهنا مباحث مهمة متعلقة بالولاية
اعرضنا عنها وثالثها ان تصرف الولي مشروط بالمصلحة بالاجماع وظواهر الادلة وكان المتيقن من ادلة الولاية انما هو ذلك اذ الغرض
الاصلاح في النفس والمال والمولى عليه لنفسه عاجز عن ذلك ولو كان الافساد سائغا لما احتيج الى الولاية وفي كون الشرط علمية او واقعية
فيبطل التصرف مع انكشاف عدم المصلحة وان اعتقدها عنده وجهان الا في المولى فان له التصرف كيف شاء لانه مسلط على ماله وقيل
في الاب والجد باشتراط عدم المفسدة وعدم اعتبار المصلحة ويرشد الى ذلك اطلاق ادلتهما ولا ينهما غاية خروج المفسدة بالدليل ولا دليل
على اعتبار المصلحة ويدل على ذلك ما ورد من النص على جواز اقراضهما مال الطفل وعلى جواز تقويم جاريته على نفسه مع عدم مصلحة في ذلك
وظاهر الوفاق على جوازهما من دون مصلحة بشرط عدم المفسدة لكن كلام الاصحاب في اشتراط المصلحة في تصرف الولي مطلق
نعم ذكر عدم اشتراطها في الاجباري الشهيد في قواعده عنوان الاصل في كل شيء لا ولي له معين من الشرع ان يكون الحاكم وليا
له وهو المعبر عنه بعموم ولاية الحاكم الذي يشير اليه الفقهاء في كثير من المباحث كما في جواز دفع ما يبقى مما لو كان في يد ابن السبيل بعد الوصول
الى بلده الى الحاكم وفي وجوب دفع الزكاة ابتداء او بعد الطلب لتخيره في اخذ خمس ارض الذمي او منفعتها وولايته في مال الامام (ع)

من لا وارث له وفي تولي اخراج الودعي الحقوق على اذنه ولاية في اجزاء الحد وفي القضاء بين الناس في اداء دين الممتنع من ماله وفي
حلف الغريم على اذنه وفي القبض في الوقف على جهة عامة وفي نظارته لذلك وفي نفقة الفقراء من مال الغائب على اذنه ومن الخاص
في زوجه وفي بيع الوقف حيث يجوز ولا ولي له وفي قبض الثمن اذا امتنع البائع من قبضه عن كل ممتنع عن قبض حقه وفي الدين المأيوس
صاحبه وبيع الرهن المتساع اليه لقضاء باذنه وتولية اجارة الرهن لو امتنعا وتعيين عدل يقبض الرهن لو لم يرضيا ونصبه
ما يبلغ به الرهن مع تعدد النقلة في باب الحجر على المفلس وعلى السفيه تولي في قبض ودائع الغائب لو احتيج الى الاخذ وفي اجبار
الوصيين على الاجتماع اذا الاستبداد بها وفي ضم المعين الى الوصي العاجز وفي عزل الخائن على القول بعدم انعزاله بنفسه وفي اقامة
الوصي فيمن لا وصي له او مات وصيه وكان ذا نقل وفي تزويج المجنون والسفيه للغبطة وفي فرض المهر للمفوضة البضع وضرب اجل
العنين وبعث الحكمين من اهل الزوجين واجبار الممتنع على اداء النفقة وفي طلاق زوجة المفقود وفي اجبار المظاهر على احد الامرين
وفي اجبار المولى كذلك واختلاج انفاق الملتقط على اللقيط على اذنه ونحو ذلك من المقامات الاخر التي لا تخفى على من تتبع الفقه
فانهم يقولون بهذه الامور ويتمسكون بعموم ما دل على ولاية الحاكم الشرعي ولا ريب ان النائب الخاص لكن بصيرا من بخصوصه كما
يكون نائبا بجهة خاصة كالقضاء ونحوه يكون لجهة عامة ايضا وذلك تابع لكيفية النصب للنائب وعلى هذا القياس في نائب
الغيبة فانه ايضا يمكن كونه كونه لا بشرط من العموم او الخصوص فلا بد من ملاحظة ما دل من الادلة على ولاية الحاكم حتى يعلم انه هل
يقتضي العموم او لا فنقول الادلة الدالة على ولاية الحاكم الشرعي اقسام احدها الاجماع المحصل وربما يتخيل انه لا عموم فيه
حتى يتمسك به في محل الخلاف وهو كذلك لو اردنا بالاجماع الاجماع القائم على الحكم الواقعي الغير القابل للتخصيص ولو
اريد الاجماع على القاعدة بمعنى كون الاجماع على ان كل مقام لا دليل فيه على ولاية غير الحاكم فالحاكم ولي له فلا مانع من التمسك
به في مقام الشك فيكون كالاجماع على اصالة الطهارة ونحو ذلك والفرق بين الاجماع على القاعدة والاجماع على الحكم واضح فتدبر
وهذا الاجماع واضح لمن تتبع كلمة الاصحاب وثانيها منقول الاجماع في كلامهم على كون الحاكم وليا فيما لا دليل فيه على ولاية غيره
ونقل الاجماع في كلامهم على هذا المعنى لعله مستفيض في كلامهم وثالثها النصوص الواردة في هذا الباب فمنها ما ورد في الاخبار
من كون العلماء ورثة الانبياء وهذا المعنى ورد في روايات كثيرة ولكن الكلام في دلالته على المدعى بعد الاغماض عن سنده والوثوق
به الى شهرة الرواية بل الصحة في بعضها فنقول ظاهر قولهم فلان وارث فلان ان كل ما عنده ينتقل اليه وما عنده ولا ريب
ان الانبياء كان لهم الولاية على الرعية مطلقا الانبياء كان حكم الله على عهده فينبغي ثبوت هذا المعنى في العلماء ايضا وهو المدعى
ويرد على هذا القسم من الاخبار اشكالات احدها ان اضافة الارث الى الانبياء يقتضي بكون المراد من العلماء الاوصياء لانهم
ورثة الانبياء دون العلماء اذ الظاهر من الاضافة كونه من دون واسطة لا مع الواسطة ولا ريب ان لكل نبي وصيا هو وارثه
والعلماء في كل امة لا يكونون الا ورثة الاوصياء وورثة النبي مع الواسطة فيدور الامر بين حمل الوارثية على ما هو بالواسطة
وبين حمل الاول العلماء على الاوصياء ولا ريب ان التخصيص اولى من المجاز غايته تساوي الاحتمال المسقط للاستدلال بل الظاهر
ان حمل العلماء على الاوصياء اوضح سيما بعد ورود تفسيرهم بهم في بعض المقامات التي ذكر فيه اللفظ من كتاب وسنة وثانيها ان المتبادر
من كونهم ورثة الانبياء كونهم وارثين في العلم ولا بحث في ذلك اذ ليس لعلم الا في العلماء ولا يتخيل كون الخبر افادة للمدعى اذ
الغرض من ذلك بيان شرف العلم حتى لا يتخيل من فقر العلماء وعدم وجود المال عندهم حقارتهم فافاد ان العلم كان من صفات
النبي وقد ورثه العالم وكفى بذلك شرفا للوارث وثالثها انه على فرض عدم تبادر ذلك كفى في التقييد ما ورد في تتمة الاخبار بان الانبيا
لا يورثون دينارا ولا درهما وانما يورثون علما فان الظاهر من ذلك ارادة العلم من الارث ولا دلالة فيه على اثبات الولاية بوجه
من الوجوه مدبره رابعها ان المراد من الرواية لو كان كون كل فرد من افراد العالم وارثا لكل فرد من افراد النبي للزم كون العلماء

ان يد علما او ولاية من الانبياء وليس كذلك بل الظاهر التوزيع على امة كل نبي وارث لذلك النبي فيكون علماء هذه الامة ورثة النبي ونقض
كون الجماعة وارثا عن واحد كون كل منهم اخذا بحصته من التركة لا كل واحد اخذا للكل واذا كان كذلك فينبغي كون الولاية منقسمة على العلماء
واين ذلك من اثبات الولاية للكل على الكل فتدبر ويمكن ان يقال الظاهر من الخبر العموم ولا وجه لحمله على الاوصياء ايضا ولعل في عموم العلماء
فيكون نسبة الوارثية الى المجموع ولا بحث في كونه كذلك حقيقة فلا يلزم مجازية ويرجح التخصيص عليه مضافا الى ان ملاحظة صدر هذه الاخبار
يدل على ارادة الاعم من هذا الخبر بل يدل على ارادة غير الاوصياء من سائر العلماء لانها واردة في مقام مدحهم والثناء عليهم فراجع
واما انصراف اطلاق التوارث على العلم فممنوع لكن ان النبي ولي على رعيته فكذلك وارثه ولو سلم الانصراف او التخصيص بخصوص ارادة العلم
بقرينة ذيل الخبر لقلنا ايضا بدلالتها على الولاية من جهة انه من المعلوم ان ولاية النبي على الرعية ليس الا من جهة علمه بالاحكام والشرايع فكل
من تلقى منه الاحكام وصار عالما بها فهو ولي كذلك فتأمل فان في تتميم الجواب عن هذا البحث اشكالا لا يجدي واما الاشكال من جهة كونهم ارثا
متعلقين فيتبعض عليهم ما كان عند النبي ولا يدل على المدعى مدفوع بان المتبادر كون كل منهم وارثا لما عند النبي من العلم والحكم دون
تبعض ذلك او نقول هي ما يثبت في البعض يثبت في الكل وفيه نظر لان بعض المقامات يدل الدليل على ولاية الحاكم فيه ونقول على وجه
الفرد المعهود وعدم امكان ارادة الفرد الغير المعين وعدم وجود القرينة يوجب الحمل على الاستغراق ان لم يرد الاشكال بوجود القدر
المتيقن المانع من ذلك ومنها ما ورد من ان العلماء امناء او امناء الرسل كما في بعض اخبار وحصون الاسلام كما في قسم ثالث بتقريب ان كونهم امناء
على الاطلاق او امناء للرسل ليس معناه الا رجوع امور الرعية اليهم وهذا معنى الولاية ومن ذلك يعلم معنى الحصون ويمكن ان يقال ان الظاهر
من كونهم امناء كونهم امناء في الشريعة والعلم بمعنى ان ما جاء به من الاحكام فهو عند العلماء ينبغي ان يرجع اليهم ولا دلالة فيه على ولايتهم
في المقامات التي هي محل البحث وكذا كونهم حصون الاسلام معناه كونهم حفظة الدين بنشر احكامه اي دخل له بالولاية اللهم الا ان يقال كونهم
حفظة للشرع وحصنا للاسلام لا يتم الا بالولاية والا لم يمكن لهم حفظة الاسلام وله وجه بعد التامل فتدبر ومنها ما دل على ان العلماء
خلفاء رسول الله والوجه في الدلالة ان الاطلاق قولنا فلان خليفة فلان ان ماله من التصرف فهو ثابت للخليفة وذلك واضح عند اهل العرف
ما لم يتقيد بقيد فقولهم ان العالم خليفة النبي بالاطلاق يقتضي بان كل ما للنبي من التسلط والولاية على الرعية فهو للعالم ثابت الا ما دل
الدليل على اخراجه لكن يجيء فيه المناقشة السابقة من ظهور ارادة الاوصياء من العلماء لانهم الخلفاء والعلماء خلفاء الخلفاء الا ان يجاب
المراد من العلماء ما يعم الاوصياء وبقية الخلفاء على المجموع من دون شبهة فيبقى الاشكال في انصراف ذلك الى الخلافة في العلم لا مطلقا وهو مع
انه يجاب بما تقدم بعيد في المقام بل الظاهر الاطلاق نعم هنا بحث يرد على هذا الخبر وعلى ما سبق وعلى ما يجيء بعد هذا من الاخبار انه مما
انما هو في مقام بيان فضل العلماء وليس في مقام اثبات الولاية لهم على الناس فلا وجه للتمسك بها في الباب نعم يضعف هذا الاشكال في
قسمين من هذه الروايات احدهما ما اشتمل على لفظ الفقهاء وثانيهما ما اشتمل على انهم وكلاء وامناء لما ذكرنا ونذكره في هذا البحث
ان فيه مع تماد فيه من الاشكال ومنها ما دل على ان العلماء كسائر الانبياء او انهم كسائر الانبياء في بني اسرائيل بتقريب ان التشبيه لا شبهة في
ولاية كليه ومقتضى التشبيه مع عدم تعيين وجه الشبه كونهم كالانبياء في كل ما هو من صفات النبي الا فيما خرج بالدليل ومن جملة صفاتهم الولاية
ويجيء هنا مضافا الى كونه مسوقا لبيان الفضل ان الحمل على العموم فرع عدم وجود الجهة الظاهرة في التشبيه والظاهر هنا التشبيه في العلم
فتدبر ومنها ما دل على ان العلماء خير الخلق بعد ائمة الهدى او فضل العلماء على الناس كفضل رسول الله على ادناهم او ان فضلهم
على سائر الناس كفضل الاخرة على الدنيا او ان فضلهم على سائر الناس كفضل الشمس على سائر الكواكب او ان الله فضلهم
على جميع خلقه بعد النبيين وفي هذه الروايات لا دلالة فيها على الولاية نظرا الى انها مسوقة لبيان الفضل لا لبيان الولاية ولا نسلم
الملازمة بين الفضل والولاية بمعنى كون كل فاضل وليا على مفضول سيما اثبات الولاية العامة المطلقة التي نحن بصددها نعم كون
كل ولي فاضلا يقتضيه قبح ترجيح المرجوح والمساوي واما كون كل فاضل وليا فلا دليل عليه الاخبار الا دلالة فيها على ارتد من

التفصيل وهو غير المدعى وليس بمسلم له مضافا الى ان الخبر الاخير والخبر الثاني لا يمكن حملهما على العلماء بل الظاهر ان المراد منهما
الائمة لانهم خير جميع الخلق بعد النبيين وفضلهم على الناس كفضل رسول الله دون سائر العلماء فلو حمل عليهم لزم حمل هذا الكلام
على المجاز والمبالغة والتخصيص في لفظ جميع الخلق كما انه لو حمل على الائمة لزم تخصيص العلماء او ارادتهم منه مجازا واحدهما ليس
باولى من الاخر الا ان يقال في رفع الاشكال من الاخير بانه لو اريد الائمة فلا وجه لقوله بعد النبيين لان ائمتنا افضل من انبياء
بني اسرائيل كما ورد في الاخبار ولا بد من ارادة العلماء منا ولا يمكن ان يقال انه لو اريد العلماء لزم تفضيلهم على الائمة ايضا اذ لم يستثنهم
في الرواية لانا نقول استثنى النبيين اثباتهم لانهم بعد خاتم الانبياء وقبل سائر النبيين في المرتبة والعلماء اذا كانوا بعد النبيين
فكانوا بعد الائمة ايضا فتدبر نعم ما دل على كون فضلهم كفضل رسول الله يدل على اثبات الولاية بظاهر التشبيه ان لم يجئ فيه ما مر
من الاشكال سابقا ومنها ما دل على ان العلماء حكام على الملوك كما ان الملوك حكام على الناس او على ان العالم حجة الامام على
الناس وانهم كافلون لايتام آل محمد وظاهر الخبر الاول اثبات الولاية والحكومة لهم على من هو حاكم للناس وهذه العبارة تدل
على كونهم حكاما على الناس بالاولوية بل مثل هذه العبارات يستعمل في العرف لافادة ذلك لكن كونهم حاكمين انما يقتضي الولاية
في القضاء والفتوى لو سلم ذلك وهما لا بحث فيهما واما في غيرهما فلا يدل على ذلك وكذا كونه حجة على الناس انما يراد به ما يحتج به
عليهم يوم القيمة بالابلاغ والانذار حتى لا يبقى عذر في التقصير ولا يمكن الجواب بعدم العلم وبالاطلاع او الحجة بمعنى كون ما يقوله
العلماء حقا يجب اتباعه كالامام واين ذلك من ثبوت الولاية وكونهم كافلين للايتام من آل محمد كناية عن تعليمهم الاحكام و
الشرايع الموجب لتربيتهم في بواطنهم بعد انقطاعهم عن الاب الباطني الان بقي ان ذلك دال على كون النبي والامام بمنزلة الاب
وكون العالم بمنزلة وصي الاب وهذا مثبت للولاية عليهم ولا يخفى ما في هذه الاخبار الثلثة من الظهور في الولاية فتدبر ومنها مقبولة
عمر بن حنظلة ورواية ابي خديجة الدالين على كون من عرف احكام الائمة او عرف شيئا من قضاياهم حاكما او قاضيا على الناس
ويكون الرد عليهم كالرد على الامام والرد على الامام على حد الشرك بالله وهذه الاخبار ايضا لا يقتضي الولاية الا في الفتوى
والقضاء ولا يدل على كونه وليا مطلقا الا ان كيف شاء نعم يدلان على اعتبار حكمهم وفتواهم كما استدل به الاصحاب مع ما فيه
من البحث والاشكال ومنها ما دل على ان العلماء اولى من الولي له وان مجاري الامور والاحكام على ايدي العلماء الامناء على الحلال
والحرام كما ورد في الخبر الطويل وهذا الخبر مع جبره بالفتوى وبالاجماع المنقول يكفي دليلا على كون الحاكم وليا في مقام ليس
هناك من الشرع ولي بالخصوص ويدل على كون جريان كل امر من امور المسلمين نكاحهم وعقودهم وايقاعاتهم ومرافعاتهم
وسائر امورهم من الاخذ والدفع وغير ذلك وكل حكم من احكامهم على ايدي العلماء خرج ما خرج بالدليل وبقي الباقي تحت
القاعدة المدلول عليها بالنص الموافق لعمل الاصحاب فتدبر هذا ما يمكن ان يجعل دليلا في هذا الباب من النص والفتوى قال
الشهيد في قواعده في الضابط فيه لا بد الحاكم ان كل قضية وقع النزاع فيها في اثبات شيء او نفيه او كيفيته وكل امر فيه خلاف
بين العلماء كثبوت الشفعة مع الكثرة او احتيج فيه الى التقويم كالارش وتقدير النفقات والى ضرب المدة كالايلاء والظهار
او الى الالقاء كاللعان فلا بد من الحاكم ومما يحتاج الى الحاكم القصاص نفسا وطرفا والحدود والتعزيرات وحفظ مال الغائب كالودايع
واللقطات انتهى كلامه رفع مقامه وجعل الفاضل المدقق المعاصر في عوائده وظيفة الحاكم كلية في امرين احدهما ان كلما كان
للنبي او الامام فللعالم ذلك الا ما دل الدليل على اخراجه وثانيهما كل فعل متعلق بامور العباد في دينهم او دنياهم لا بد من الاتيان
به ولا مفر منه اما عقلا او عادة من جهة توقف امر المعاش والمعاد او واحد او جماعة عليه وانا ناطه انتظام امور الدين او
الدنيا به شرعا من جهة ورود امر به او اجماع او نفي ضرر او ضرار او عسر او حرج او فساد على مسلم او ورود الاذن فيه من
الشارع او دليل عليه لم يجعل وظيفة لمعين واحد او جماعة ولا لواحد لا بعينه بل علم لا بدية الاتيان به والاذن فيه ولم يعلم

المامور

المامور به والماذون فيه وهو وظيفة الفقيه كلامه رفع مقامه انتهى حاصل غرضه ما علم من قواعد الشرع لا بدية الاتيان بشيء مع عدم
معلومية الاتي به من الشرع فينبغي ان ياتي به الحاكم واستدل على الامر الاول بالاجماع وقد قدمنا ذكره وبما مر من الاخبار وقد عرفت
قصور دلالتها على هذه الكلية الا ما يدل على الخلافة ومثله الخبر الاخير وقد عرفت الاشكال فيه واستدل على الثاني بالاجماع ايضا وقد
عرفته وبان كل امر كان على ما فرضناه لا بد ان ينصب الشارع له شخصا والمفروض انه غير معلوم والفقيه صالح له وما فيه من الجلالة
كاف في كونه منصوبا مع ان كل من فرض وليا فالفقيه داخل فيه وغيره مشكوك ينفى بالاصل وينظر فيه على ذلك انه لا يلزم كون الشخص
منصوبا له اذ يمكن كونه من قبيل الواجبات الكفائية التي لا يتعين فيها بل من الواجبات الكفائية قطعا لان سقوط هذا التكليف
بفعل واحد من العلماء عن الباقين ليس محل بحث للاجماع عليه فلا يكون واجبا كفائيا يخاطب به كل من علم وقد علم ولا دخل في ذلك للحكام
الشرع ولو قيل في الجواب انا قايلون في الواجب الكفائي على تعلق الخطاب على كافة المكلفين الا انه يسقط بفعل البعض ويكون هنا
ايضا قد تعلق الخطاب على سائر المكلفين ومنهم الحكام والتعلق بالعلماء مقطوع به لكن نشك في كون اتيان الباقين به مسقطا عنهم
وعنهم والاصل عدم السقوط فلا بد من مباشرتهم او قيام دليل على السقوط بفعل الغير ورد عليه امران احدهما ان الواجب الكفائي
ما علم فيه انتفاء الغرض في شيء وليس سقوطه الا لحصول الغرض والمصلحة الواقعية ولزوم اللغو في الاتيان بعد ذلك فلو فرض ان ما فرضناه
من الامر مما لا بد منه لامر معاد او معاش فلا بد من اتيانه لتتم النظام وكل من اتى به فقد حصل الغرض ويلزم السقوط للعلم بزوال ما كان
داعيا له على ما فرضناه بعد العلم القطعي بان المراد ليس مباشرة كل الحكام قلنا انه لا يقدر على ذلك غير الحاكم ايضا في الضابط وثانيا كل
من لا يقدر لا يجب عليه وهو كائن في الواجب الكفائي على الكل اذ هو ايضا مشروط بالعلم والقدرة كالواجب العيني وثالثا نمنع كونه غير
مقدور الا على الحاكم فان كل ما يقدر عليه الحاكم يقدر عليه عدول المسلمين فتدبر وثانيهما انه لو فرض عموم الخطاب للمكلفين فلا وجه
للشك في السقوط بفعلهم اذ لا شبهة في كون اتيان المكلف بالمامور به موجبا للسقوط وان قلت ان غير الحاكم ليس بمكلف قلنا ان
الفرض عدم تعيين المكلف فمن اين علمنا كونه مكلفا فان كان من عدم التعيين فذلك يوجب الكفائية الثابتة لكل احد وان كان
من قصد الشارع خصوص الحكام يلزم اولا خلاف الفرض لان كلامنا في مقام لم نعلم من كلف به مطلقا وعلى هذا الفرض يصير المكلف
معلوما وثانيا لا ريب ان مقتضى القواعد عدم قصد خصوص الحاكم ولا يمكن المعارضة باصالة عدم قصد التعميم اذ التعميم يكفي فيه عدم قصد
الخصوصية ولا يحتاج الى قصد التعميم حتى يعارض بذلك وبعبارة اخرى متى ما كان التكليف ثابتا ولم يعلم المكلف فظاهر تساوي
الكل من ذلك ولا يحتاج الى دلالة على قصد التعميم مع ان مقتضى ادلة الاشتراك بعد عدم التعيين عموم الحكم لكل مكلف فلو فرض تعارض
قصد التعميم مع قصد الخصوصية وتساقطهما يقوم ادلة الاشتراك في التكليف حجة على التعميم ومن ذلك يندفع احتمال القول بان الاجمال
يوجب الاخذ بالمتيقن لعدم الاجمال اولا وبعده معلومية الفرض وامكان حصوله من اي مكلف كان ولو فرض اجماله فهو وان اقتضى الاخذ
بالمتيقن بمعنى لزوم مباشرة الحكام للشك في سقوط فعل غيرهم عنهم لكن ما دل على الاشتراك في التكليف يوجب كونه كفائية
على الجميع مستلزما للسقوط بفعل اي منهم كان ولو قيل ان مقتضى الفرض ثبوت هذا الاتيان على احد من المكلفين ولو لم يلزم من ذلك
الوجوب على الحكام فلا اقل من الجواز اذ هو ايضا كسائر الناس وليس اقل منهم واذا ثبت الجواز ثبت الوجوب بالاجماع المركب قلنا ان اريد
بذلك الاجماع الدال على الولاية فلا وجه للتمسك بالاجماع المركب لانه بسيط وان اريد من ذلك الملازمة بين الجواز والوجوب
قلنا الظاهر الجواز له ولغيره فكذا الوجوب ومقتضاه الوجوب الكفائي وقد سلمناه واين ذلك من اثبات الوجوب التعييني على الحكام
بالخصوص فتدبر مضافا الى ان مجرد صلاحية الفقيه للنصب لا يقتضي التعيين وجلالة شأنه لا يقتضي ذلك اذ الجلالة لا يوجب التعيين
على غيره اذ ليس جميع ما فرض اشد مناسبة بالجليل من غيره بل فيه ما هو بالعكس وبالجملة فالعمدة الاجماع وقد مر ما لا جبر على ما ذكرناه
في بعضه ولولا ذلك لما اقتضى كون الشيء مما لا بد منه ثبوته على الفقيه بل كان سبيله كسبيل الواجبات الكفائية نعم لو اريد اثبات

جواز ما شرع

جواز مباشرة الحكام او وجوبها عليهم ولو كفاية وبعبارة اخرى عدم المنع عليهم في هذا التصرف لامكن اثباته على هذا الفرض وهو ليس
محل البحث فتدبره ويمكن التمسك في اثبات ولاية الحاكم بعموم قاعدة الاحسان السالفة ولكنه لا يدل على الولاية وانما يدل على
عدم الضمان لان ذلك المحض لاحسان على الايتام ثانيا ودعوى كون تصرف الحاكم احسانا دون غيره تحكم وبعموم قوله تعالى المؤمنون
والمؤمنات بعضهم اولياء بعض وهو ايضا غير دال على الاختصاص مضافا الى ان الغرض اثبات الولاية من جهة الحكومة لا من جهة الايمان والا
وهما الابدال على المدعى ومن ذلك ظهر عدم امكان التمسك بعموم ادلة الحسبة والمعاونة على البر والتقوى ايضا اذ العمدة هنا اثبات
الولاية للحكام من حيث هم كذلك وهذه الادلة تقتضي باشتراك الغير معهم مع ان المدعى نفيه نعم يبقى في الاخبار اشكال وهو ان غايتها انما هو
بلفظ العلماء والظاهر منه اعتبار العلم في ذلك وعلماؤنا في زماننا هذا ليسوا الا ظنونا فلا درجة لا دراجهم تحت الاخبار ويمكن الجواب اولا بانه
يكفي في اطلاق العلماء عليهم كونهم عالمين بالبعض وثانيا بان كل ظنونهم منتهية الى العلم وثالثا ان منتهى ما يثبت في العالم انما العلم الوجداني
ثبت في المجتهد بالاجماع المركب ورابعا انه لو لم يكن المراد به ما يعم المجتهد لو لم يكن للاخبار مورد في مثل زماننا مع انه مسوقة لبيان
حكم هذا الزمان اذ لا حاجة اليهم بعينه بها في زمن حضور الامام فتامل جدا وبقي هنا كلام وهو ان الحاكم اذا عرض له جنون واغماء
زال عنه الولاية واذا عاد على الكمال عادت الولاية مع انه لو عرض له جنون واغماء زال ولايته كما لا يعود بالكمال بل بنصب
جديد كما في النائب الخاص للامام اذا زال عنه الجنون والاغماء بعد علمه لولاية الا بنصب جديد من الامام فاي فرق بين المقامين و
ربما يتوهم ان الفارق هنا هو العموم والخصوص فان الامام اذا كان غرضه نصب كل من هو بشرائط الفتوى فيذكره بلفظ عام كقوله
من كان على هذه الصفة فهو وكيلي وخليفتي ولازم هذه العبارة انه كلما اتصف بالصفة دخل تحت الوكالة وكلما خرج عن الصفة
خرج عن الوكالة واذا عاد الى الوصف عاد ايضا لشمول النصب والتوكيل واذا كان المراد نصب شخص فيقول انت وكيلي وهو مستجمع للشرائط
فاذا عرض له الجنون انعزل ولا وجه لعوده بعد ذلك الا بتوكيل جديد لان اللفظ الاول لم يشمل المقام ولو كان شموله باطلاقه فقد
بطل العقد ولم يبق له اثر ولا يمكن ان يقال انه اقتضى وكالة هذا الشخص بما خرج حالة الجنون بالدليل وبقي الباقي لانا نقول دلالته
على توكيل هذا الشخص بما انه تعلقه بالشخص وعرض المانع اخرجه عن اهلية التعلق فاذا لم يتعلق بالشخص وبطل العقد ببطلان الدلالة
ودوامه بخلاف اللفظ العام فانه لم يتعلق بهذا الشخص بل يتعلق بالموصوف بهذه الاوصاف اي شخص كان وعروض المانع لهذا الشخص
لا يقدح في قابلية الكلي من حيث هو كلي في العقد والتوكيل باق على حاله وكلما عاد الفرد الى الاتصاف بالكلي تعلق به الوكالة ومن
فرق بين الابتداء والاستدامة ولكن يشكل بامكان فرض نظير ذلك في النائب الخاص فان احوال النفر كالافراد للكلي فيمكن القول
في الوكيل الخاص بانك وكيلي كلما كنت عاقلا رشيدا او انت وكيلي الا حالة الجنون والاغماء فيكون نصبا للشخص الموصوف بالصفة
فكلما اتصف دخل تحت اللفظ وكلما عرض المانع خرج لا مدخل للكلي والجزئي في ذلك فينبغي صحة هذا الفرض ايضا مع انه اذا عرض الجنون
للنائب الخاص لا يعود الا بالنصب ولا ثمرة لقوله كلما صرت عاقلا فانت وكيلي بل هذا باطل من اصله كما يلتبس ولا يمكن الفرق بان الكلي
امر قابل لاعتبار الصفات فيه وملاحظة الافراد بخلاف الفرد فانه لا يمكن جعله كليا فاما ان يكون الوكالة متعلقة بهذا الشخص
ام لا لانا نقول لم لا يكون الوكالة متعلقة بالمفهوم المركب من الشخص والصفة وهو قابل للوجود والعدم فكلما وجد تعلق وكلما عدم
زال كما في النائب العام بعينه مضافا الى ان قاعدة تعلق الوكالة بالكلي كقوله من لبس ثوبا ابيض فهو وكيلي او من كان عنده الف
درهم فهو وكيلي يثبت التعلق بكل ما يحدث بل الظاهر اختصاص التعلق بكل من كان متصفا بالصفة عند الانشاء فلا يكون من حصل
بعد الانشاء الف درهم او لبس ثوبا ابيض وكيلا بالعقد السابق فقوله كل من كان على صفة العلم فهو وكيلي ينصرف وكالة من هو عالم في ذلك
الوقت ولا يسري الى كل من حصل له العلم بعد ذلك وسر ذلك كله ما مضى منا في بحث بطلان التعليق للعقود وفي بحث اشتراط التنجيز وفي بحث بطلان العقود
الجائزة بالموت والجنون والاغماء ان العقد لا بد من تعلقه بشيء متصل بالعقد بل لتعلقه به على اختلاف احكام العقود في ذلك والتوكيل يقتضي

كون

واذا عاد العقل صح

كون الوكيل بالغا عاقلا فاذا كان كل منها للعقد تعلق به فاذا زال بطل لعدم الشمول التوكيل الا حال العقل ولا يعود الوكالة لبطلان العقد السابق
وفرض العموم فيه بانه كلما صرت عاقلا فانت وكيلي يتحمل الى وكالة معلقة وقد عرفت ان التعليق يبطل وليس هذا الا كقولك ان جاء زيد فانت وكيلي
قاصدا تحقق الوكالة في ذلك الوقت لا التصرف فان تعليقه مع تنجيز التوكيل لا بأس به وهو فرق في لزوم التعليق بين الخاص والعام فلو عمم ايضا لم يتعلق
الا بالمتصف حين العقد فيصير بالنسبة الى غير المتصف تعليقا كما لو اريد به حالة عود العقل على هذا المتصف بعد عروض الجنون عليه صار تعليقا ايضا
اذ معناه انما العاقل اذا جن ثم عقل فانت وكيلي وهو باطل بالضرورة فالوكالة الاولى زالت بالمانع والثانية غير صحيحة للتعليق واذا تاملت
في اطراف هذا الكلام الذي هو من مطارح الاعلام ومزال الاقدام عرفت ان الفرق ليس بذلك ولكن قد اشرنا فيما سبق ايضا في بحث بطلان العقد
الجائز بالجنون والاغماء ان تفويض امر الى الغير يصير باقسام ثلثة مرة يكون من باب النيابة كالتوكيل ولا ينافيه العزل وعدم العود الا بالنصب الجديد لكونه
تابعا للموكل معزولا بعزله وبانعزاله بموته وجنونه واغمائه وان بقي الوكيل عاقلا ومرة يكون من باب النصب يعني يكون التفويض موجبا للولاية كا
لوصية فانه حاصل للولاية لا استنابة ولذلك يبقى التصرف ان خرج المستنيب عن اهلية التصرف بالموت ومرة يكون بطريق بيان الحكم الشرعي ومن
هذا القبيل من الموضح حكم الولاية وهذا الاخير يتبع الاصل في البقاء والعدم ولا يصير بالخروج عن الوصف معزولا بالمرة بل كلما عاد كما ترى
اذا تبدلت ثم عادت فان الخمر اذا صار خلا احل واذا عاد خمرا حرم لدوران الحكم مدار الاسم الظاهر وولاية الحاكم الشرعي من قبيل بيان الحكم وجعل المعصوم
كاشفا لا من قبيل التوكيل ولا من قبيل النصب فان كان قوله ع في الخبر اني جعلته عليكم حاكما يدل على النصب والمقام مقام تامل وتدبر ويمكن القول
بالتوكيل والتمسك في عود الوكالة بالاجماع وهو بعيد وبالجملة نصب الحاكم ذاهب منها هذه الامور الثلثة وان كان الظاهر هاهنا ما ذكرناه

تنبيه

اذا تعذر الاولياء او فقد حتى الحاكم فهل الولاية للعدل ام لا وليس لهم مطلقا او فيما لا يمكن التاخير فيه لهم ولاية دون غيره ويرجع الى الثاني في وجوه
بل اقول هنا بحثان احدهما في جواز تصرف العدل فيما هو وظيفة الحاكم لو كان موجودا مع ضيق الوقت وعدم امكان التفصي كالصرف من مال
اليتيم لنفقته بمقدار يعيش به ونحو ذلك وهذا مما لا كلام في جوازه على الظاهر للاصحاب ويدل على هذا الجواز وجوه من الادلة الاول ان هذا التصرف
مع عدم امكان التاخير وعدم امكان الوصول الى الحاكم داخل في باب الاحسان اذ هو دفع مضرة لا منفعة لما ان ذلك وهو داخل في الاحسان من دون
تشكيك وكل احسان جائز بالعقل والنقل ولا ضمان عليه ايضا والثاني قوله تعالى ولا تقربوا مال اليتيم الا بالتي هي احسن فان ظاهر الاستثناء
كون القرب اذا كان حسنا جائزا وهنا كذلك وليس الخطاب للحكام خاصة بل ظاهره العموم واذا ثبت ذلك في مال اليتيم ثبت في غيره بالاولوية
وبعدم القول بالفصل والثالث قوله تعالى وتعاونوا على البر والتقوى فانه لا شك في اشتماله على الجواز والمفروض ان فرضنا هذا داخل
في الاعانة على البر من دون شبهة وغير ذلك من ادلة الحسبة والمعروف فكلها دال على ذلك الرابع خصوص الخبر في باب الوصية فيمن مات
ولم يعين وصيا قال اذا قام عدل ثقة فباشر ذلك فلا بأس به واذا ثبت في هذا الباب فلا قائل بالفرق ولا يرد الاشكال الذي
نقلناه من الامام في الكلام فيما اذا لم يكن هنا حاكم لان الظاهر من الخبر كونه بيانا للحكم الشرعي لا اذنا في واقعة خاصة وله نظائر كثيرة
منها قوله من احيا ارضا ميتة فهي له فانه حكم لا اذن في الاحياء فتبصر الخامس ظهور اجماع الاصحاب على الجواز من دون نكير كما يظهر بالتتبع
السادس ان هذه الواقعة لا بد فيها من كون واحد مكلفا او مرخصا في مباشرتها من الشارع لما قررنا ان الواقعة المحتاج اليها لا بد من جعل الشارع
ما هو المخلص للناس قطعا فيه وحيث لا تعيين فيتخير الكل في ذلك كفاية ومنهم عدول المؤمنين ثم نقول تدل الشرع على عدم الولاية للكافر
وعدم امانة الفاسق مطلقا فلا يجوز كونهم مرخصين من الشرع في ذلك فيختص بعدول المؤمنين وهذا مما لا كلام فيه وثانيهما في جواز مباشرتهم
في الصورة المذكورة والحق ذلك لظاهر اجماع الاصحاب على ذلك ولظاهر ادلة المعاونة وان خرج منه ما خرج ولان كل ما جاز وجب لانه لازم الهرج
والمرج في النظام سيما في اغلب البلاد والخالية عن وجود حاكم الشرع فتدبر اذا عرفت هذا فنقول هل للعدل الولاية اذا تعذر الحاكم مطلقا
فلا يحتاج الى فرض صورة الابدية والاضطرار او لا وقد يستدل عليه بعموم نفي السبيل عن المحسنين وهذا احسان وفيه ان كونه احسانا انما
في ما كان هناك مفسدة لا تندفع الا بذلك في ذلك الفرض سلمنا جواز التصرف اما في صورة امكان التاخير والتعطيل الى ان يتمكن من حاكم

الشرع فلا نسلم كون تصرفه احسانا اذ مرجع قاعدة الاحسان ان اخذ مال الناس بغير اذنهم والتصرف فيه للاسترباح ونحو ذلك لا يعد احسانا
بل هو موجب للضمان مع التلف في اموال الايتام والغياب ونحو ذلك ولو فرض صدق الاحسان فيشكل انصراف الاحسان البر وشموله له مضافا
الى ما يستفاد من اتفاق الاصحاب على عدم كون مثل ذلك في حكم الاحسان ولو فرض دخوله لعدّ اسم نثله فلا يمكن التمسك بعموم ادلة الحسبة والمعاونة
على البر والتقوى وهو ما صرح من وجوه احدها انه يمنع كون كل تصرف في مال المولى عليه معاونة على البر والتقوى لعدم صدقه عرفا عليه وثانيها
منع كون ذلك معاونة على البر مع التمكن من الحاكم ولو بالتأخير كما هو المفروض والا فيلزم جواز تصرف كل احد في مال الغير باسترباح ونحوه
لانه معاونة على البر مع انه ليس كذلك بل لا بد من اذن المالك او من يحكم وثالثها ان الكلام في اثبات الولاية والاية لا يثبت ذلك بل
يفيد الجواز او الاستحباب او الوجوب بجهة كونه اعانة على البر مضافا الى عدم الشك في شمول هذا الخطاب للكافر والمسلم والفاسق والعادل
والمخالف والمؤمن فيلزم جواز تصرفه لصدق البر مع انه مخالف للاجماع فان قلت تمسك في خروج الفاسق في هذا المقام مثلا بالاجماع
والنص كذا امر هو مثله فيكون كل احد مكلفا بالمعاونة على كل بر وتقوى الا الفاسق في اموال الغير قلت الظاهر ان قوله تعالى وتعاونوا
مسوق لبيان حكم العقل بمعنى ان بعد كون الشيء برا وتقوى فالمعاونة مطلوبة وهذا المعنى مما يحكم به العقل وليس قابلا للتخصيص حتى يخرج
الفاسق والكافر عن هذا الحكم والظاهر ان ذلك لعدم كون ذلك معاونة على البر بل هو ولاية يحتاج الى دليل يدل عليه مضافا الى ان كلمة
البر والتقوى في هذه الاية مفرد محلى باللام ولا عموم فيه حتى يشمل المقام وان فرض كونه من البر والتقوى وغاية الاطلاق ينصرف الى ما هو
الشايع اطلاق البر والتقوى عليه من المندوبات والاعمال الصالحة وما نحن فيه ليس منه قطعا ولو سلم كون البر والتقوى عاما فنقول
المعاونة ليست عامة بل هي في الاية مطلقة وكل معاونة لا نسلم كونها مأمورا بها وبالجملة لا اشكال في هذه الاية على ولاية العدل لخلل عن وجه
وشمولها بمعناها من ادلة الحسبة نعم بقي هنا شيئان يمكن التمسك بهما الاول ما مر من خبر الوصية فان ظاهره كون ذلك بيانا للحكم شرعا
وهو جواز مباشرة العدل او تسلطهم على ذلك ولو اورد عليه بظاهره فانه قاض بالجواز وان امكن الرجوع الى الحاكم اجيب عنه بان المطلق
يقيد بعنوانه ونحو تصرف الثقة مع عدم وجود الولي العام والخاص مع ان سياق الخبر دال على اعتبار عدم وجود ما هو المرجع في مثل ذلك التصرف
فيكون تقييد الاية فيكا او لو اورد بانه لا عموم فيه لعله نزل على صورة لزوم التصرف في الاضطرار الى النفقة ونحوه بحيث لا يمكن التأخير
الى التمكن من الحاكم فان ذلك لا يجتمع جواز التصرف فيه كما مر ذكره قلت ظاهر الخبر في مطلق الوصية ومن البعيد جدا كون كل احد من التصرف
فيها مأمورا لا يمكن تأخيره الى التمكن من الحاكم فلا شبهة في خروج المضيق والموسع في مورد السؤال عادة وترك الاستفصال من المعصوم
دال على التعميم وهو جواز تصرف العدل مع عدم وجود من ينبغي ان يرجع اليه سواء كان من الامور التي لو اخرت يمكن فيه الوصول الى الولي كالامام
ونحوه او من الامور التي لا يجوز فيها التأخير وبالجملة تنزيله على ما لا يمكن التأخير فيه في كمال الصعوبة ولو اورد بان الخبر وارد في الوصية مع عدم
وجود الوصي وهذا انما علم عدم امكان التمكن من الولي كان الامام في ذلك الوقت لم يكن مبسوط اليد بحيث لا ولاية له في مثل هذا المقام لكن
حصل الياس من الوصول الى الولي لعلنا بجوزه وهو اعم من المدعى اجبنا اولا بان الفرض ان ظاهر الخبر هو بيان الحكم في وصية لا وصي لها و
ليس فيه في ذلك الواقعة حتى يقول بان ذلك لعله حكم صورة الياس ولا ريب ان فرض الوصية بكون الوصي قابل للياس عن الحاكم فقابل الصور
امكان الوصول بالخبر في التصرف والحكم وارد على الصورتين هو المدعى واذا ثبت ذلك في باب الوصية ثبت في غيره بعدم القول بالفصل فتدبر الثاني
قوله تعالى والمؤمنون والمؤمنات بعضهم اولياء بعض فان ظاهر الاية دليل على ثبوت الولاية لبعض المؤمنين على بعض اخرج ما لا يكون مولى
عليه كالبالغ الرشيد الحاضر القادر مثلا بالدليل وبقي ما يكون مولى عليه تحت الدليل وكذا اخرج صورة وجود الولي الخاص او العام
المانع من ولاية العدل من حيث هو علم بالدليل وبقي الباقي ويرد عليه ان مقتضى الاية ولاية بعض على بعض وهو محتمل لارادة البعض
المعين كالاب والجد والحاكم والوصي ونحو ذلك وارادة اي بعض كان ليدل على ولاية العدل والمؤمن مطلقا اي فرد كان فمن اين ارادة
البعض الا بعينه حتى يثبت ولاية العدل ويمكن الجواب بان ظاهر البعض المنكر ارادة البعض المعين في الواقع خلاف الظاهر يحتاج الى

فرتبه

فرتبه وهي في المقام منتفية ويرد ايضا ان الظاهر من ذيل الاية الشريفة وهو قوله تعالى يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر كون المراد هنا ايا
لبعض الحاكم فانه اثبات لهم ولاية الامر والنهي وحيث ان الامر والنهي واجب كفائي لا يختص بالحاكم بل يجب على سائر الناس كفاية والظاهر
من الاية ان الامرين بالمعروف والناهين عن المنكر المقيمين للصلوة وهم العدول اولياء لمن ليس كذلك ولا يبقى انه لا يثبت ولاية العدل
على مال الغائب مثلا اذ يمكن كون الغائب ايضا من العدول الامرين والناهين لانا نقول لا دلالة في ظاهر الاية على كون الغائب
اولياء على غير العدول بل الظاهر كونهم اولياء وحذف المتعلق يفيد العموم وليس هنا امر ظاهر ينصرف اليه الاطلاق ويرد ايضا ان الظاهر
من الاية اثبات ولاية الامر والنهي لا الاتباع وبعد قوله تعالى يأمرون في قوة التفسير للولاية والمراد اثبات ولاية الاموال والنفوس
ويمكن التمسك بالاطلاق كونهم اولياء ومنع كون ذلك تفسيرا بل الظاهر كونه تعليلا وعلى كونه تفسيرا لا يلزم منه الاختصاص فانه مع امكان
تتميمه بعدم القول بالفصل بعد ثبوت ولاية العدل على الامر والنهي سيما مع امكان ادراج التعزيرات والحدود ونحو ذلك ايضا في
النهي عن المنكر فانه بعد ثبوت ولايتهم على ذلك يثبت في غيره بالاولوية فضلا عن عدم القول بالفرق لا يقال ان الظاهر من المؤمنين هو المسلم العارف
بالحق كما يدل عليه الاية الاخرى والمنافقون والمنافقات وهو شامل للعادل والفاسق فلا وجه لتخصيص العادل بالولاية لانا نقول
قام الاجماع والنص على ان الفاسق لا امانة له فكيف يجعل وليا على مال الضعيف والسفيه والغائب ونحو ذلك فهو خارج بالدليل
لا يقال ان هذا مستلزم لتخصيص الاكثر فان الفاسق اكثر من العادل كما يدل عليه قوله تعالى واكثرهم فاسقون مضافا الى ان الواسطة
بين الفاسق والعادل موجود فهو ايضا خارج عن العموم ولو جعلنا المؤمنين شاملا للصبيان والسفهاء ونحو ذلك كان الخارج اكثر
مراتب وهو قبيح فلا بد من ارادة معنى اخر لانا نقول اولا ان هذا ليس باب التخصيص بل قوله المؤمنون بعضهم اولياء بعض في قوة
التقسيم ويكون تقسيما للمؤمنين قسمين ولي ومولى عليه هو كذلك ولا تعميم هنا ولا تخصيص فلو كان الصبيان ونحوهم داخلين في الاية
لكانوا من البعض المولى عليه وخروج البعض الذي ليس بولي ولا مولى عليه غير قادح لكمال قلة هذا الفرد وليس غرضنا من الاية
اثبات خصوص ولاية العدل بل الولاية مطلقا فان ثبت له خصوصية اتبعناه والا بقي على اطلاقه ولاية العدل وثانيا ان كون الخارج
مما لا يتعين بيانه لسفه وضعف وفسق او نحو ذلك وكونه لا يعلم تجنبا لعدل موجودا فضلا عن كونه اكثر لا يقتضي في ذلك
لو كان من باب التخصيص نمنع تخصيص الاكثر انما هو للاستهجان العرفي وهو تابع للمقامات والاعتبارات كما لا يخفى على المتتبع لا يقال
انها مجملة في متعلق الولاية ولم يتبين فيها ان الولاية على المال او على شيء اخر لانا نقول المتبادر من اطلاق الولاية وكلما
والنفس نحو ان فلان ولي فلان يستفاد منه ان امره في ماله ونفسه بيده كما هو المتعارف فتدبر وبهذه الاية استدل بعض الاصحاب
على ولاية العدل في كل باب ثبت للقوة بالقبول وهو قوي جابر للدلالة مع قطع النظر عن التجاذبات اللفظية والاحتمالات العرفية فمقتضى
الاية المؤيدة بخبر باب الوصية المعتضد بالفتوى كونه مقتضى القاعدة ان كل ما كان للحاكم وليا فيه اذا فقد او تعذر فالولاية للعدل
ولا يعتبر فيه التعدد لاطلاق البعض في الاية الشامل للواحد وصريح خبر الوصية فانه جعل الولاية للثقة فما يوهم بعض عبارات الاصحاب
من اعتبار التعدد لتعبيرهم بلفظ العدول ليس مرادا جزما ولو اقتصر في ولايتهم على صورة تعذر الحاكم وعدم امكان تأخير التصرف الى
زمن التمكن من الحاكم او امينه حتى يكون مسلكا جامعا لادلة الحسبة والمعاونة مضافا الى ظاهر الاية والخبر لكان احوط في النظر و
اقرب الى التقوى ولكن المختار ان مع تعذر الحاكم فالاصل ولاية العادل في كل ما للحاكم عليه ولاية الا ما اخرجه الدليل كالقضاء
ونحو ذلك **عنوان** من جملة القواعد المقررة في الشرع توجه البينة على المدعي واليمين على المنكر في مقام الدعوى وتدل
على هذه القاعدة مضافا الى اجماع الاصحاب الخبر النبوي المشهور المتلقى بالقبول بل المتواتر سنده بعد تلقي العامة والخاصة له بالقبول وغيره
البينة على المدعي واليمين على من انكر فالقاعدة بحسب الدليل واضحة وانما البحث في بيان المراد منها فنقول لا ريب ان الدعوى ما لم يتحقق لا يتحقق
هناك مدع ومنكر ومعرفتهما يتوقف على معرفة الدعوى وظاهر الاصحاب اعتبار كون الدعوى ملزمة جازمة وفي اعتبار كونها عن حجة او عن غيره

المنكر كان المدعي يرتفع وما لم يتحقق هذه الامور فليس مورد النص ولا مما يلتفت اليه فنقول هل هذه القيود وما نحوه من لفظ المدعي او غيره
دليل خارج منفصل على الاولى فهل هو حقيقة شرعية او اصطلاح للمتشرعة او معنى عرفي ولغوي لا نقل فيه يحتمل ان يكون لفظ المدعي
قد صار عندهم حقيقة شرعية في هذا المعنى الخاص بمعنى كونه جامعا للقيود الاربعة المذكورة مع ما يجيء من اعتبار مخالفة الاصل والظاهر او كونه
امرا خفيا او كونه بحيث لو سكت ترك او نحو ذلك وهذه الحقيقة قد ثبت من استقراء الموارد الخاصة الواردة في الروايات بحيث يتبين في الشرع حكمها
بتوجه البينة واليمين على غيره وامثال ذلك ان المراد بالمدعي هو ذلك ويحتمل كون ذلك حقيقة عند المتشرعة مع استعمال الشارع مجازا ويحتمل بقائه
على المعنى اللغوي والعرفي لاصالة عدم النقل والمعنى العرفي محتمل لما هو جامع لهذه القيود المذكورة فالمعنى الشرعي انما هو على طبق العرف ولا يحتاج
في اثبات ذلك كله الى دليل خاص محتمل لما هو اعم من ذلك لكنه ينصرف الى ذلك انصراف اطلاق ويحمل الاعم مطلقا وانما يثبت ارادة هذه القيود من دليل خارج
من نقل وفتوى ولكن التحقيق ان النظر الصحيح ان لفظ المدعي كلفظ المنكر باق على معناه اللغوي والعرفي وليس له حقيقة شرعية ولا متشرعية لاصالة
عدم النقل وعدم ظهور الوضع الجديد من كلام الاصحاب ولا من النص مع بعد النقل في مثله مع ندرة استعماله وانما هذه القيود استفيدت من معنى
العرفي حقيقة او اطلاقا ومن دليل خارج والبحث هنا يقع في امرين احدهما بالنسبة الى القيود الاربعة فنقول لا ريب ان الدعوى لا يمكن
لا يتحقق الا بنفي واثبات واردين على شيء واحد فلو نفى كل منهما او اثبته كل منهما فلا نزاع ولو نفى احدهما شيئا واثبت الاخر شيئا اخر ولا يجب ايضا الا اذا
رجع بالتلازم الى شيء واحد هو محل النزاع وكذا لو اثبت كل منهما شيئا او نفى كل منهما شيئا اخر فانه لا يتحقق نزاع الا اذا رجع احد الاثباتين الى نفي
معارض للاخر او احد النفيين الى اثبات معارض للاخر وبالجملة لا بد من نفي واثبات واردين على شيء واحد ولو بالحيثيات فلو اثبت احدهما عاما ونفى
الاخر خاصا لا يتحقق الدعوى كما لو قيل اني اطلب منك عشرة دراهم فقال اني لست اجد منك قرضا فانه غير مناف للدعوى لعل الدراهم مما تلف
او من مبيع ونحو ذلك ولو اثبت احدهما خاصا ونفى الاخر العام تحققت الدعوى كما لو قال لي عليك عشرة من ثمن مبيع فقال لست مشغول الذمة
لك لان نفي الاعم مستلزم لنفي الاخص بل يعتبر ورود النفي والاثبات على موضوع واحد ولو كان بين المثبت والمنفي عموم من وجه كما لو قال لي عليك
مثقالا من الذهب فقال ليس علي شيء مسكوك فان الذهب اعم من المسكوك وغيره كان المسكوك اعم من الذهب لا يتحقق ايضا دعوى لان النفي يمكن
وروده على شيء مغاير لما اثبته المدعي اذ لعل مراد المدعي بما اثبته القرص الذي ليس مسكوكا والانكار فنفى ما هو اعم من وجه لا يستلزم نفي مثله فلا بد من ورود
النفي والاثبات على امر واحد ولو بالمآل اما هو من مقومات الدعوى عرفا ولغة ولا يتحقق دعوى وانكار الا بنفي واثبات وكلما هو مغاير صورة
فهو راجع اليهما واما اعتبار كونه بحيث لو اثبته المنكر ايضا لكان هناك نفع للمدعي فالظاهر ان هذا ليس من مقومات الدعوى فان كل من ادعى شيئا يسمى
مدعيا ويسمى كلامه دعوى في العرف واللغة فالنزاع ان وقع في مسألة علمية لا ريب في تسميتهما مدعيا ومنكرا مع عدم تعلق الحكم فيه ونحو ذلك فلو
قال قائل ان الحجر الفلاني وقع من المكان الفلاني وقال الاخر لم يقع من دون غرض لهما فيه بحيث لو وقع لا ضرر على احدهما ولا نفع وكذا
لم يكن دفع فهذا ايضا يسمى مدعيا ومنكرا فاعتبار هذا القيد اما من جهة ورود هذه الروايات في مقام السياسات المبنية المجعولة لحسم النزاع
المؤدي الى ما اهتم الشرع الى غرضه هو المقاصد المتعلقة بالمال او النفس او العرض او العقل او النسب ونحو ذلك اما مجرد النفي والاثبات
الذي لا ثمرة فيهما الا محض العلم ولا يؤول الى ضرر ونفع في شيء من هذه الامور فليس محط نظر الشارع وليس هناك امر يوجب اختلال النظام وتشويش
الامور بخلاف الدعوى المتعلقة باحد هذه الامور فان حسم مادتها من الضروريات التي لا محيص عنها ولذلك بنوا على ان هذا القانون انما
هو في هذه الدعاوي لا في غيرها واما من جهة انصراف الاطلاق لفظ المدعي على الدعوى الكذائي دون ما لا نفع فيه لان الغالب لو نوع بين العقلاء
انما هو الدعوى المشتمل على نفع كل وغير ذلك ليس مما يجري التجاذب والتشاح وخطابات الشارع منصبة على قانون العرف والعادة وطريقة
العقلاء فلا يشمل غير ذلك واما من جهة القرائن الخاصة في مقامات الاستشهاد بهذا النص على الحكم على كون المراد منه ذلك لا مجرد النفي والاثبات
كيف كان واما من جهة اجماع الاصحاب على عدم توجه اليمين والبينة في غير مثل ذلك وبالجملة فاعتبار كون الدعوى مما يقصده العقلاء للتشاجر والتنازع
مما لا يجتنبه كما ان عدم دخوله في ماهية الدعوى بحيث لا يصدق بدونه كان على ما يظهر من العرف ومن ذلك ان كلام الاصحاب في توجه اليمين على المنكر

بل وهذا نفع المدعي او اعترف بعليك بالمبيع التام واما اعتبار كونها ملزمة فانما هو متفرع من فرع كونها مما فيه نفع للمدعي او ضرر على
المنكر ولو بالحيثية اذ المراد بكونها ملزمة عرفا بل للتفصي عنه بحيث لو اقر المنكر به لا يكون له مخرج عنه فلو لم يكن كذلك كدعوى هبة غير
مقبوضة او وقف كذلك فانكرها المنكر لا يتوجه اليمين اذ لو اعترف بوقوع مثل ذلك لا نفع فيه للمدعي ولو فرض كون الاقباض مسلما ووقع
البحث في العقد توجه الدعوى كما لو فرض تعلق غرض اخر بوقوع صيغة الهبة لامر اخر كما لو شرط في عقد البيع ايقاع صيغة هبة لهذا المال
وان لم يقبضه حيث كان هناك فائدة فادعى المشترط وقوعه ليلزم البيع وانكره الاخر ليتسلط على فسخ البيع توجهت الدعوى وما في كلام
الشهيد الثاني من اعتبار كون الدعوى ملزمة ان اريد به ما يؤول الى ما ذكرناه من تحقق النفع وعدم التوقف على فرض الاقرار فهو جيد ولا ينبغي
ذكره بلفظ الملزمة وان اريد خصوص الالتزام فهو مع كونه اخص من المدعى لا ينطبق الامثلة عليه الا بتكلف لاحتمال الغرض الالتزام في ذلك ايضا
الا ان يتمسك بالحيثية وبالجملة الدليل لغرض المناقشة والايراد وانما البحث لبيان المراد واتضح ان هذا القيد ليس الا داخلا فيما ذكرناه وتوجه
اعتباره في مفهوم الدعوى غير واضح واعتباري سماعه منجزة واما اعتبار كونها جازمة فلها معنيان احدهما كون المدعي في اعتقاده قاطعا
بما يقوله لا ظانا ولا شاكا ولا متوهما وثانيهما ابرازه في صورة المنجز المجزوم به وان كان في الواقع بظن او شك او توهم فان اريد منه المعنى
الاول فلا دليل على اعتباره ولا لصدق الدعوى على ما ابرزه في صورة القطع وان لم يكن مقطوعا به بل كان مقطوعا بخلافه وعدم صحة سلبه
وتبادر الاعم منه وعدم دليل صالح للتقييد فكون المدعي قاطعا بما يقوله ليس بشرط في سماع الدعوى بل الظن كذلك بل الشك ايضا كذلك وبالجملة
اعتقاد المدعي وعدمه نفيا واثباتا لا دخل له في صدق الدعوى وتوجهه فلا دليل على اعتباره وان اريد الابراز بالجزم فله ايضا معنيان
مرة يراد تقييده بقوله جزما وقطعا كان يقول له عليك عشرة قطعا ومرة يراد به الحكم بثبوت الشيء كقوله عليك عشرة ولا بناية فيه
التصريح بالظن او الشك بمعنى ان ما لم يصرح باحدهما فظاهر الاخبار الجزم والمعنى الاول لا دليل على اعتباره لصدق الدعوى بدونه وتبادر
الاعم منه وعدم وجود مخصص فمناسبة للناس واما المعنى الثاني فظاهر بعض الاصحاب اعتباره ولعل الوجه فيه ان الدعوى لا يصدق الا بذلك
او لانه ينصرف الاطلاق اليه او لان الدعوى لا بد فيه من وجود مخلص شرعي وهو اما البينة او يمين المنكر او اليمين المردودة ولعل المنكر يرد اليمين على
المدعي ولا يمكنه الحلف عليه بعد كونه ظانا او شاكا ولا يسمى الدعوى الا ما يترتب عليه حكاية هذا البر كذا وانكره اخرون فقال بتوجه
الدعوى وان صرح بالظن او الوهم نظرا الى ان الدعوى يصدق بدون ذلك ايضا ولا وجه مخصص لعموم النص فلا وجه للتقييد الذي يترجح في النظر
ان الدعوى يصدق بالظن لانه اعتقاد ويقال انه يقول المدعي لي عليك كذا باعتقادي واما مجرد الاحتمال المساوي او المرجوح ففي صدق الدعوى
به نظر لان قول القائل اني اطلبك شكا معناه ما ادري ولا اعتقد انك مطلوب لي وليس مطلوب في مثل ذلك لا يسمى دعوى عرفا فضلا عن صورة
كون الاحتمال مرجوحا في نظره وظاهر كلام الشهيد الثاني وجود الوجه والقول بسماع الدعوى مع الشك والوهم ايضا ولا ارى لذلك وجها
اصلا بعد عدم الصدق قطعا ولا اظن احدا يقول به وفصل اخرون بين الامور الخفية التي لا يطلع عليها بالقطع غالبا كالقتل والسرقة
دون ما لا عسر في الاطلاع عليه وهو الذي استوجهه الشهيد الثاني ولعل ذلك ناظر الى الرجوع في صدق الدعوى الى العرف ولا ريب ان في مثل هذه الامور
الخفية لا يحصل القطع وطريقة الناس التنازع في ذلك بمجرد الظن الحاصل ويدل عليه ان الابراز في صورة القطع غير القطع الواقعي وهو مما
يعسر البحث فيه لاعتبار الابراز بصورة القطع وان كان في الواقع ظانا فكون الشيء مما يعسر الاطلاع عليه يقتضي بكون الدعوى يصدق على صورة الظن
ايضا وبالجملة ان كان الدعوى يتحقق بالظن ففي كل مقام كذلك ومجرد عسر الاطلاع لا يجدي اذ لعله في هذا الفرض لم يحصل للمدعي الاطلاع
وان لم يتحقق بذلك اما بالحقيقة او بالانصراف قلنا ان دليل الدعوى ينصرف الى ما هو بصورة الجزم فلا يسمع ما هو مع التصريح بالظن
مطلقا ويمكن القول بان خصوص الظن والقطع لا مدخل له والميزان صدق الدعوى عرفا وهو يختلف بحسب المقامات فالشيء الذي جرت العادة
فيه بالاطلاع والعلم لو عبر فيه بالظن لا يسمى دعوى والشيء الذي يعسر الاطلاع عليه يعد دعوى وان عبر بالظن ولا يخفى ما فيه من التكلف
فالتدبر على القول بصدق الدعوى مع الظن فالمتجه العموم اذ لا دليل على اعتبار صورة الجزم ولا شبهة في انصراف الاطلاق الى ما هو بصورة الجزم هو

ممنوع مضافا الى امكان عدم علم المدعى على دعواه قطعا سيما في الامور الخفية فعدم سماع هذه الدعوى يوجب بقاء التشاجر والتنازع
ولكن قد عرفت ان هذا ليس لاعتبار صورة الجزم بل لاعتبار الجزم الواقعي وهو غير معتبر لا مانع من اعتبار صورة الجزم من هذه الجهة
مع انصراف الاطلاق الى غير الشك ودخول الظان فيه لصدق اسم الدعوى فاعتبار صورة الجزم في الحكم بتحقق الدعوى لم يعتبر في الاسم لو تم بل
على اعتبار المظنون في مثل القتل والسرقة فلا يجب لنا غير الا مقتضى القاعدة اعتبار صورة الجزم ايضا ولو قيل ان اعتبار صورة الجزم ليس
الا لامكان الحلف عليه او رد المنكر اليمين فهذا يقتضي كونه في الواقع مجرد ما به اليمين قلنا ليس لاجل ذلك غايته توقف الدعوى او رد
اليمين لا اثبتيه ولا يلزم اطراد الطرق في جميع افراد الدعوى كما يتعلق البينة يتعلق اليمين ايضا لمانع بل انما هو الشك في شمول الاطلاق
لما هو غير صورة الجزم واما اعتبار كون الدعوى معلومة بمعنى كون المدعى به معلوم الجنس والوصف والقدر ونحو ذلك بحيث لا يقع
بعد ذلك اختلاف فيه فيظهر من جماعة منهم الشهيد رحمه الله في الدروس معللا بعدم الفائدة فيرجع الى ما ذكرناه في القيد الاول لعل غرضه
انه المنكر اذا اعترف بالمجهول لحكم عليه الحاكم او ثبت بالبينة عليه ونحو ذلك فلا ثمرة فيه لعدم امكان دفع المجهول كالمال والثوب والفرس
ونحو ذلك من دون تعيين ومن هنا يظهر ان غرضه من المعلومية ما يمكن به التأدية فلو كان معينا في الواقع مجهولا في الظاهر كالحيوان الذي
في الدار ولا يعرفه بوصفه ولا بقيمته ولا بشيء آخر يوجه الدعوى فيه لعدم هذا المحل ويعتبر به ممكن الثبوت والتأدية وبعبارة
اخرى المجهول الذي يؤول الى العلم وبعبارة ثالثة المعين في الواقع المبهم في الظاهر يوجه فيه الدعوى مع احتمال الارادة للشهيد عدم السماع
في مثله وكيف كان فغاية ما يقال في صحة الدعوى على المجهول الكذائي وامكان بعد ذلك تأديته واثباته والاعتراف به ونحو ذلك ولا مخصص لعموم
الدليل فالسماع متجه واما المجهول واقعا وظاهرا كثوب او مال فظاهر جماعة من المتأخرين سماع عدم ثبوت الصلاة الدعوى وامكان الحكم بالمجهول كما في الاقرار
ومجرد المجهولية لا يصلح مانعا بعد شمول الادلة غاية الامر ان بعد الثبوت لو ادعى المدعي على المدعى عليه العلم بالمقدار والوصف فان
يقر به فيحبس حتى يبين وان انكر يحلف فليتصالحان وليس من الاستيلاء الى الاستخلاص شرعا ومطالبة المدعي بتحريرها بعيد نظرا الى
انه يحتاج الى البيان بانه بخلاف الاقرار فانه لو طولب بالبيان فربما رجع به بطل الحق انما يصلح فارقا لو ابيد الاستدلال على المقام من
باب الاقرار بالملاقاة او ينقح مناطا واما بعد شمول الادلة العامة هنا فلا بحث والتمسك بالاقرار ينفع للاستيعاب والا فالمتبع الدليل ولا ريب
في قوة القول بالسماع مضافا الى ان المدعي قد لا يكون له علم بتفصيل ما يدعيه كالنسيان وغيره فلو لم يسمع للزم منه سقوط الحق
الدعاوى فلعل ثانيهما ان بعد اعتبار هذه القيود في الدعوى بقي الاشكال في اعتبار كونه مخالفا للظاهر او الاصل او كونه امرا خفيا
مطلقا او كونه تركه موجبا لانقطاع النزاع وهذه التعاريف ذكرها الاصحاب في المدعي لكن لما كان هذا التعريف له من جهة صدق
الدعوى منه فلعله معرف للدعوى وكل من اتصف به يسمى مدعيا وليس لاختلاف الدعوى بهذه الامور اثر في الحكم ادنى اثبات حقيقة
جديدة بل لا بحث في كون المدعي ما كان يسمى به عرفا وهذا الاختلاف في تحديد العرف فهنا من العرف ان بناء العرف على اعتبار نوع
خفاء في مفهوم الدعوى ولذلك يحتاج الى الاثبات والا فالشيء الذي لا خفاء فيه فلا يحتاج الى الاثبات بل هو مجبول الطباع ما لم يمنع منه
مانع ولا ريب ان الخفاء لا يكون الا لمخالفة الاصل او الظاهر نعم يشكل الامر في صورة تعارضهما وبالبحث فيه ومرادهم من الظاهر
والاصل ليس بظاهر وربما يقال ان الظاهر ان كان مما قام دليل على اعتباره فهو خارج عن محل البحث فانه لا ريب في تقدمه على الاصل ولزوم اتباعه كما
في الموضوعات والكتاب والسنة في الاحكام وانما المراد هنا بالظاهر ما لم يقم دليل على اعتباره كالظن العادي والحاصل من الغلبة ونحو ذلك كما يتضح
في ضمن الامثلة اذا عرفت مرادهم من الظاهر فنقول ان الظاهر من الاصل هو الشيء المعتمد المعتبر شرعا سواء كان راجعا الى النفي كاصل البراءة واستصحاب
العدم واصالة العكس بناء على كونها قاعدة او راجعا الى الاثبات كاستصحاب الوجود واصالة بقاء شغل الذمة واصالة الصحة في العقود
والايقاعات واصالة الصحة في الاعتبارات الخارجية واصالة الطهارة ونظائر ذلك فان هذه كلها اصول يعد مخالفها مدعيا وعلى ذلك
يدور مدار الدعاوى بين الناس غالبا ومدار الفروض المذكورة في ابواب الفقه من صور الدعاوى والتنازعات فيكون الاصل بمعنى الاستصحاب

والقاعدة ونحو ذلك ويمكن ان يراد من الظاهر ايضا ما كان ظاهرا باصل شرعي او عقلي وبعبارة اخرى الظاهر ما كان هو المعتمد لو لم يكن مقام
الدعوى فيرجع هذا الى الاصل بذلك المعنى ولو فسر المدعي بما يدعي امرا خفيا فيمكن ان يراد الخفاء على حسب الشرع سواء كان كذلك عرفا ايضا
ام لا فيطابق مخالفة الاصل وان اريد به الخفاء العرفي سواء كان كذلك شرعا ايضا ام لا فيشمل مخالفة الظاهر بمعناه الاول ومخالفة الاصل ايضا في
افراده اذ الغالب فيما هو خفي شرعا كونه خفيا عرفا ايضا كما لا يخفى والمراد من قولهم هو الذي لو ترك الخصومة يترك وبعبارة اخرى هو الذي
يخلى وسكوته كون المدعي هو الذي بيده انشاء التنازع فلو سكت فلا كلام لاحد عليه سواء كان قوله موافقا للظاهر او الاصل او مخالفا
لهما وسواء كان فيه خفاء او لم يكن ولكنه في الغالب ينطبق على مخالف الاصل والظاهر وربما يورد عليه ان زيدا اذا ادعى على عمرو دينا
فاجاب عمرو باني اديته اليك فلا ريب في هذا الفرض ليس المدعي زيدا بل المدعي عمرو لانه الذي يدعي خلاف الاصل لان الاصل عدم التأدية وبقاء
اشتغال الذمة وخلاف الظاهر ايضا لو قلنا بانه اعم من المعتمد شرعا وغيره اذ ادعينا ان العادة جارية بعدم الدعوى بعد تفتيش المال فالظاهر من طريقة
الناس انه لم يؤد لو اعتبرنا السيرة والغلبة في العدم او الترك مع ان عمرا لو ترك ما يترك بل يطالب بالعشرة نعم لو ترك زيد يترك وهو
ليس بمدع في هذا الفرض والجواب ان هذا النقض غير وارد لان هنا دعويين اشتغال ذمة عمرو في الجملة الذي ادعاه زيد فاذا اجاب عمرو بانه
تاديته فقد اقر باشتغال الذمة وثبت الدعوى ونفع هذا المال لزيد حتى يحصل البراءة ولا يكون هنا مطالبة جديدة وهو الذي يدعيه عمرو
وزيد لا يقبله فالدعوى الاولى ارتفعت بالثبوت وهناك كان زيد لو ترك ترك وفي الدعوى الثانية من هذه الجهة ولا كلام لو ترك عمرو ان
طالبه بالحق المقر به فيكون المراد لو ترك يترك من هذه الجهة وان كان يطالب بامر آخر كما هو مقتضى اعتبار الحيثيات والظاهر ان اجود هذه التعاريف
هو ما لو ترك ترك وينطبق ما عداه من التعاريف عليه غالبا واما مخالف الظاهر فهو في كمال التشويش والاضطراب اذ الظواهر العرفية و
العادية لا ضابط لها ولا خصوصية لبعضها على الاخر ولازم ذلك عدم سماع قول غني ادعى على فقير كان معترفا بانه اعطاه كذا وسماع
قول الحالة الزوج على زوجته وسماع قول العدل على الفاسق ونحو ذلك من الظواهر ومن هذا الباب تفريع بعض العامة عدم سماع دعوى
خسيس انه اقرض ملكا مالا او نكح ابنته او استأجره لسياسة دوابه فان منشأ عدم السماع هو مخالفته للظاهر بحسب العادة وبالجملة بناء
مسألة المدعي على مخالفة الظاهر بهذا المعنى مما يبعد في النظر جدا لانه خلاف المتبادر من المدعي عند الانصاف ولانه من البعيد شرعا ابتناء
هذا الامر العظيم الذي عليه مدار انتظام العالم وبقاء السياسات على امر غير منضبط مختلف بحسب العادات والاحوال مع ان بناء الشرع
على الضبط في نظائر هذه الامور كما يعلم من جعل اليد سببا للملك والفراش سببا للحوق الولد ونحو ذلك ولان المعلوم من الشرع ان بعد
تكافؤ كلامي المدعي والمنكر من سائر الجهات فلا وجه لتقديم قول احدهما ومطالبة الاخر بالبينة الا من جهة موافقته لما هو حجة مبني عليها
شرعا غايته ان مقام الدعوى زاد عليه بمثابة الخصم بدفع معارضه قول المسلم المدعي ولو بنينا على الظاهر بهذا المعنى لم يكن له وجه لان
الشيء الذي لا يعتمد عليه بنفسه لو خلي من دون معارض فكيف يعتمد عليه في مقام المعارضة والدعوى وذلك واضح وما ورد من تقديم
مدعي الظاهر في بعض المقامات لا يصلح موجبا لكون المدعي ما يدعي خلافه بل لعله للدليل بعينه ولم يبلغ في الكثرة الى حد يوجب
استقراء مفيدا للظن كاشفا عن مفهوم لفظ المدعي والمنكر حتى يعتمد عليه في ذلك فلا وجه لاعتبار الظاهر بهذا المعنى بالمرة ومخالفة
الاصل يوافق قولنا من يخلى وسكوته والمنكر في مقابل المدعي باي معنى فسرناه فتدبر **تتمة** ربما يحكم الاصحاب في مقام الدعوى
بالتحالف في سقوط الدعوى وانفساخ العقد ونحو ذلك ولا يتوهم انه ايضا يحتاج الى دليل اخر ومخالف للقاعدة بل هو من
فروع القاعدة السابقة فان الدعوى الواحدة قد تنحل الى دعويين فيكون كل من المدعي والمنكر مدعيا ومنكرا ومقتضى القاعدة
توجه اليمين على كل منهما حتى يسقط دعوى الاخر بقاعدة اليمين على من انكر وبالجملة ضابط مورد التحالف ما كان كل من الطرفين
مدعيا ومنكرا ويجيء الاشارة الى مقاماتها ومنشأ صدق المنكر على كل منهما فيجيء عليهم اليمين **عنوان** لا ريب في بعض صور
الدعاوى يقتضي كون احدهما مدعيا والآخر منكرا فيتجه الحكم باليمين على المنكر والبينة على المدعي ويتضح ايضا في بعض الصور ان هذه من باب

التداعي وكون كل منهما مدعيا ومنكرا فيحكم بالتحالف وقد يقع الشك بين هذين الفرضين اما صور امثلة الفرضين الاخيرين فواضحة لمن راجع كلام الاصحاب فانهم ذكروا في كل واحد من العقود والايقاعات من الاحكام مسائل من التنازع مرتبة للاستخراج والانطباق على الدعوى ما ذكرناه وانما الاشكال في ادراج الفروع تحت القاعدة فبحثهم عن صور التنازع المفروضة اما لخروجه من القاعدة بنص او اجماع كما في صورة اختلاف المتبايعين في قدر الثمن كما لو قال احدهما انه خمسة وقال الاخر انه عشرة فانه يحلف البائع مع قيام العين للنص المنجبر بالشهرة المعتضد بالاجماع المنقول وان كانت القاعدة تقتضي بحلف المشتري مطلقا كما ذهب اليه جماعة طرحا للنص لضعفه واما للتنبيه على ادراج الفرع تحت القاعدة وما يقع في فهم ذلك بينهم كالاخفى والاظهر فيه من المسائل امور احتاجت الى قاعدة غير ما قررناها فعليك بالتامل التام في التامل في تمييز المدعي من المنكر فانه من مطارح الاعلام سيما في بعض الفروع الخفية ولنشر الى بعض الصور حتى يصير تنبيها للتباعد على نحو ضابط كلي فنقول امور احدها انا قد اشرنا سابقا ان المدعي من خالف قوله الاصل والاصل اما البراءة او الاستصحاب او قاعدة الشغل واما اصالة الصحة في العقود والايقاعات واما اصالة العدم المقابلة للعيب في الموضوعات الخارجية من عين ومنفعة واما اصالة العدم المطلق الاعم واما اصالة المالكية في اليد للسبب في الفراش فدعوى كل شيء يوجب شغل الذمة مع تشخص لم يعلم اشتغالها بذلك سابقا يحتاج الى اثباته ومن هذا الباب دعوى مال في ذمته او كونه متلفا لماله او متعديا او مفرطا او غاصبا او جانيا او قابضا لماله قبض ضمان فتلف تحت يده او ابتياع شيء من العقود الموجبة لاشتغال الذمة بعوض وبعبارة اخرى لا فرق بين دعوى كون الذمة مشغولة مع ذكر السبب وبين ذكر السبب الموجب للشغل وينبغي ان يعلم ان في السبب لا بد من ذكره على نحو يستلزم الشغل بحيث لا يكون له صورة اخرى محتملة لا توجب الشغل والا لم يكن دعوى للشغل ومن هنا نشأ الشبهة لبعض المتفقهة في صورة دعوى الزوجة المهر مع اتفاقهما على العقد والدخول وانكار الزوج اشتغاله منه وان المسألة لا تختص بالنكاح بل كل عقد معاوضة اذا اقر المتعاقدان وانكر احدهما وصول العوض اليه كما لو قال للبائع هل بعتك هذا المال بعشرة فقال نعم بعتني بذلك فقال خذ مالك واعطني العشرة فقال هذا مالي ولا حق لك علي فانه توهم ان الاقرار بالعقد والدخول يوجب شغل الذمة قطعا فالنزاع يصير في حصول البراءة بعد الاشتغال لا في اصل المشغولية وقد على ذلك سائر العقود ولكنه ليس كذلك اذ مجرد العقد لا يوجب شغل الذمة وكذا مع الدخول لاحتمال كون العقد وقع على عين هي مقبوضة في يد الزوجة او البائع لا يلزم كون ذمته مشغولة وكذا يجوز ان يكون العقد على مال ثابت في ذمة الزوجة او البائع فوقوع العقد او سقوطه عن ذمتهما ولم يشتغل ذمة الزوج ولا المشتري من قبل فظهر لك ان دعوى السبب لا بد ان يكون على نحو يوجب الشغل فهذا في الحقيقة لا يكون دعوى لان الدخول والعقد على فرض اتفاقهما عليه لا يثمر في شيء بل لا بد من دعوى اشتغال الذمة او سبب يوجب الاشتغال وكذا دعوى كل شيء يعارض الاستصحاب كدعوى البراءة عن ذمة مشغولة او دعوى موت حي او انقضاء اجل ثابت باصل الشرع او بجعل معين من المكلفين او دعوى بلوغ او طريان جنون او عروض غفلة ونحوه او دعوى تلف مال موجود ونحو ذلك وكذا دعوى كل شيء ينافي صحة العقود والايقاعات فيما يتعلق بغيره نحو كدعوى فوات شرط من شروط المتعاقدين او من شروط العوضين او من شروط الايجاب او من شروط المعاوضة بنفسها او دعوى ضم شرط مفسد اليه او دعوى عدم تحقق ما هو شرط في الصحة كالقبض في بعض العقود فان بعد وقوع العقد منهما لو ترتب الاثر عليه لا يسمع منهم بعد ذلك دعوى الفساد الا ببينة وكذا دعوى وجود عيب في الاموال المعاوض عليها او المقبوضة بقبض ضمان او طريان العيب على نحو يوجب الضمان لغير المالك كالحادث بين العقد والقبض في البيع والاجارة ونحوهما فانها منافية لاصالة الصحة في الشيء وكذا دعوى وجود شيء مسبوق بالعدم معارض باصالته كدعوى وجود عقد من العقود او قبض او اذن او اتلاف او جناية او تصرف او تعد او اشتراط خيار او شرط اخر او تعيين اجل او نحو ذلك فان من انكر وجوده فعليه اليمين ما لم يكن مدعيا من جهة اخرى وكذا دعوى ملكية ما في يد الغير او انتساب ما في فراش الغير فانهما منافيتان لما مر من الاصل وهذه الامور التي ذكرناها ابتداء وعليها مدار المسائل المفروضة في كتب الاصحاب ومن خارج ثانيها ان الدعوى ان تعلقت بشيء في الذمة او بشيء في الخارج فالاخر اما ان ينفي ذلك بالمرة او ينفي ذلك بل يثبت شيئا اخر سواء كان

المدعى

المدعى به عوض عقد من العقود او اشتراط شرط او ذكر اجل او كيفية للقبض ككونه رهنا او وديعة او مال مقبوضا بقبض ضمان او بغيره حيث تعلق به غرض كالمشروط فيقتضي ضمن عقد او كان متعلق عقد كالوكالة او نحو ذلك وبعبارة اخرى الشيء المدعى به اما ان يكون الاخر ينفيه بسكت او يثبت شيئا اخر فعلى الاول لا بحث في معرفة المدعي والمنكر وعلى الثاني فاما ان يكون ما اثبته داخلا تحت ما نفاه بحيث لو ثبت ما نفاه لثبت ذلك ايضا وزيادة فيكون من باب الاقل والاكثر فيكون المنكر من نفى الزائد كما لو قال البائع ان المبيع ثمن وقال المشتري ماله وكذا لو اختلف الزوجان في المهر بخمسة وعشرة من جنس واحد من وصف واحد قس على ذلك سائر الصور والفروض وان كان ما اثبته غير داخل تحت ما نفاه واما الاختلاف في جنس كخمس من حنطة مع عشرة من شعير او كذبير وعسل او كفرس وثوب او وصف كخمس من جيد مع عشرة من رديء او زائد كذا مع دار في غيره او فرس عربي مع خراسان ونحو ذلك ففي هذا الفرض كل منهما مدع ومنكر غالبا وقد يكون المثبت ايضا احدهما مدعيا والاخر منكرا اذا وافق قول احدهما الاصل من الاصول لاعلاء في المعنى الى نفي واثبات كدعوى الحلول والتاجيل في العقد فانه راجع الى عدم القبض وجوه ونحو ذلك وثالثها انه على تقدير اشتباه المدعي والمنكر وعدم وضوحهما لارباب المخرج الشرعي انما هو الصلح لعدم طريق غيره وفي استعمال القرعة ايضا وجه بناء على عدم خلو احدهما عن احدهما واما على احتمال امكان فرض لا يصدق على احدهما المدعي ولا المنكر كالخنثى في الذكور والاناث فيمكن القرعة ايضا بناء على تعميم دليله وقد مر سابقا ويحتمل توجه الحلف على كل منهما فيسقط كلامهما وربما يتخيل ان هذا مخالف للقواعد لاصالة عدم ثبوت اليمين عليه ما لم يثبت انه منكر او لم يرد عليه اليمين ولاصالة عدم ترتب الاحكام اللاحقة للتحالف على تخالفهما من فسخ او انفساخ او سقوط او نحو ذلك ويمكن ان يدعى ان الصور الواقعية المحتملة اربعة فان كلا منهما اما مدع او منكر او مدع ومنكر او احدهما مدع والاخر منكر ولا يحل احد منهما مدع ولا منكر اما الاخير فيعلم لو وضوح التشاجر وجر كل منهما النفع الى نفسه كذا الاول فانه لا يعقل كون كل منهما مدعيا الا مع فرض كون الاخر غير راض بما ادعاه الاول فيكون ذلك منكرا فيكونهما مدعيين بل منكر منهما غير معقول وكذا كون كل منهما منكرا بدون مدع فانحصر الطريق في الواقع اما بكون احدهما مدعيا والاخر منكرا او يكونهما متداعيين فعلى تقدير كونهما متداعيين فالتحالف في محله وعلى الفرض الاول فمقوله لا ريب في ثبوت اليمين على احدهما ولكنه مشتبه فحلفا معا فيسقط الدعوى فتامل لكنه على فرض وجود البينة لاحدهما اشكل الامر على القول بعدم سماع بينة المنكر اذ لعله صاحب البينة وكذا في صورة التعارض ويحتمل فيه كونه كالتحالف فيسقط الدعوى بها ويعمل على القاعدة من قسمة او انفساخ او نحو ذلك كما يظهر من موارد التحالف ورابعها انه على فرض حصول الشك في انه مورد التحالف او مورد تعلق اليمين باحدهما يمكن هناك صورتان احديهما العلم بكون احدهما مدعيا والاخر منكرا لكن وقع الشبهة في العكس وثانيتهما عدم العلم بوجود مدع ومنكر متعين ايضا بل يرجع الشك من اصل معرفة المدعي والمنكر ومن معرفة كون المدعي منكرا ايضا والمنكر مدعيا وعدمه اما الصورة الاولى فلا ريب في توجه اليمين على المنكر المعلوم كونه كذلك وان شك في كونه مدعيا ايضا واما توجه اليمين على المدعي المشكوك كونه منكرا فعلى خلاف القاعدة فيقتصر فيه على الاول لا يوجه اليمين على المدعي لا بعد تنقيح كونه مصداقا للمنكر وما لم يثبت فلا يمين فيسقط الدعوى بيمين واحدة وهذا اغلب صور الشك كما لا يخفى على من راجع اختلاف الاصحاب في الحلف والتحالف في الدعاوى المفروضة في سائر العقود واما الصورة الثانية فيعلم حكمها مما سبق وخامسها انه في صورة الاختلاف في قدر العوض كالثمن او المثمن او الاجرة والمنفعة والمهر والشرائط كالاختلاف في شرط او اجل او الاجل في الزيادة والنقصان وبعبارة اخرى كلما كان النزاع في الاقل والاكثر في باب العقود وهي غالب الفروض المذكورة في كلمات الاصحاب فذكروا ان اليمين على منكر الزيادة والوجه واضح وربما يتخيل في اغلب ذلك بالتحالف مدعيا ان العقد شيء واحد معين قد شك في وقوعه كذلك وهكذا فكل منهما يدعي ما ينكره الاخر وليس هذا كدعوى مال في الذمة ابتداء فيصير كل منهما مخالفا للاصل فيتحالفان فيرتفع المعاوضة اذا امكن ويرجع الى القاعدة في مثل النكاح والى اجرة المثل في مثل الجعالة بعد العمل وفصل الشهيد الثاني في النزاع في قدر الجعل في باب الجعالة بانه ان كان الاختلاف في اللفظ بان

قال الجاعل الى ثلث خمسين قال العامل ثلث مائة فهذا موضع مخالفة كل من الكلامين للاصل وعدم مرجح وان كان النزاع في
الاستحقاق كما لو قال استحق عليك مائة فقال لا بل خمسين يحلف منكر الزيادة لاصالة البراءة وهذا التفصيل يجري في سائر العقود ايضا
مع انه لم يذكر ذلك في الثمن والمثمن واجرة الاجارة ونحو ذلك فيكون في الاختلاف في القدر وجوه ثلثة التحالف وحلف منكر الزيادة والتفصيل
في صورتي النزاع ولعل الحق انه يحلف منكر الزيادة مطلقا حتى لو وقع النزاع في اللفظ ايضا فان الاصل في اللفظ وان كان متعارضا ولكن الاصل
الحكمي وهو البراءة من الزايد سليم عن المعارض وعلى ذلك يجري كلام الاصحاب في كل باب فليتأمل فيما ذكرنا ظهر ان العمدة معرفة المدعي
والمنكر وهو من جملة المباحث الغامضة وفيما ذكرناه كفاية لمن تدبره لا تطابقه على جميع الموارد عند من له نظر ثاقب ومن هنا ننبه على
الاشكال المعروف في نزاع المشتري والشفيع في قدر الثمن وفي نزاع الموقع والزوجة او الورثة وورثة الزوج في كون نكاحهما دائما او منقطعا
ومثله في المقامات التي يتنازع في اثباتها الاحكام التي يقتضيه اطلاق العقود من تعجيل ونحوه فان البحث في ان اصالة عدم التقييد هل تثبت
دوام النكاح وحلول الثمن مثلا ام لا بل هما من لوازم الاطلاق الواقعي واصالة العدم لا يثبت الاطلاق والذي نختاره هو لحوق احكام
الاطلاق فيحكم في تنازع الزوجة بالدوام وان كان بعض مشايخنا المعاصرين يمنع من ذلك فليتدبر **عنوان** كل من يسمع قوله وتغليب اليمين
منكرا كان او مدعيا كما في تصديق نفي البايع المدعي للتعيين وقبول قول المرتهن في الانفاق على الرهن وقبول قول الراهن في دفع المال
عن الحق المرهون به دون غيره او على احد الرهنين دون الاخر وقبول دعوى الشريك شراء شيء لهما او له ودعوى الودعي الانفاق على
الوديعة وقول المستاجر في الانفاق وقول الامناء في التلف وقبول قول الوكيل في التصرف وفي ثمن المبيع المتاع ودعوى المشتري لكثرة الثمن
في الشفعة في احد الوجهين ودعوى الوارث بعد اجازته ما زاد على الثلث انه توهم القلة وقبول دعوى الغاصب في التلف ودعوى الملتقط
في الانفاق فاكثر ذلك مما تقدم بنيه قول المدعي وتكثر يمين عليه اما مقامات توجه اليمين على المنكر ففي الكثرة بحيث لا يعد ولا يحصى و
بالجملة كل من يسمع قوله ان كان منكرا فلا كلام في ثبوت اليمين عليه بعموم القاعدة الثابتة بالقواعد والاجماع وخصوص ما ورد من النصوص
في الباب وان كان مدعيا فان كان سماع قوله بعد رد اليمين من المنكر او من الحاكم بعد نكول المنكر فلا بحث ايضا في ثبوت اليمين
عليه اذ لا يتقدم قوله حينئذ الا بحلفه اليمين المردودة ولو نكل سقط دعواه الا في مقامات لا يمكن فيها رد اليمين عليه فهي خارجة عن البحث
وان كان سماع قوله ابتداء من دون حاجة الى رد اليمين او النكول كما في المواضع التي اشرنا وغير ذلك كما يظهر بعد التتبع فلا بد من اليمين
ايضا الا فيما دل الدليل على تقديم قوله من غير يمين والوجه في ذلك امور احدها ظهور الاجماع من الاصحاب على ان من قدم قوله فلا بد معه من اليمين بحيث
يحتاج في نفيها الى دليل واثبات كما لا يخفى على من راجع كلامهم وليس هذا اجماعا في الموارد الخاصة حتى لا ينفع في موارد الشك بل
اجماعا على الاستغراق حتى لا يقبل التخصيص بعد تحققه بل هذا الاجماع على القاعدة بمعنى ان البناء فيما لم يدل دليل على عدم اليمين فيه
على ثبوته اجماعا نظير اصالة الطهارة والبراءة ونحو ذلك من القواعد المجمع عليها وثانيها ما حصل من الاستقراء والتتبع في هذا المقام
في النصوص وكلام الاصحاب فان الغالب فيمن يقدم قوله اليمين عليه كما يبلغ حد الاستيعاب ولم يخرج عن ذلك الا مواضع نادرة
جدا بل هي ايضا ليست من باب الدعاوي والتنازعات في الحقيقة ففي باب الدعوى لا اظن ما خرج منها الا في غاية الندرة كما سنذكر وكان
ثبوت اليمين فيما ثبت بالنص كما هو في كثير من الموارد او بالاجماع كما في بعض موارد الشك الخالي عن نص واجماع يلحق به بعد هذا الاستقراء
المقارب للتمام المفيد للظن المتاخم للعلم وثالثها ان سماع قول المنكر فلعل فيه انه نص واجماع يحتاج الى اليمين مع انه كلاما ما
موافق الاصل والظاهر وهذا في خلاف الاصل والظاهر اولهما او سماع قول المدعي لا بد ان يتوقف على اليمين بالاولوية لان قوله اضعف
من قول المنكر وكيف يعقل سماع قوله بلا حجة اصلا مع ان قول الاقوى لا يسمع لا بحجة لا يقال ان قول المدعي من جهة ضعفه لا يسمع الا بحجة
اقوى وهو البينة ومتى ما دل الدليل على عدم الحاجة الى البينة فلا حاجة الى اليمين ايضا لانا نقول مع وجود البينة لا حاجة الى اليمين لانه حجة
الاقوى واما مع الدليل على عدم لزومها لا يلزم سقوط اليمين اذ لا اقل من التساوي مع المنكر ونفي الاشد لا يستلزم نفي الاضعف لا يقال

ظاهر التفصيل

ظاهر التفصيل بين البينة واليمين يقتضي تعلق اليمين على المدعي فاما ان قوله مسموع مع البينة او مسموع بلا حجة واما اليمين فلا لانا نقول ان التفصيل
كذلك لكنه في مقام التفصيل بمعنى وجود البينة او يمين المنكر فان مع البينة لا عبرة بيمينه كما لا عبرة بينة مع يمين المنكر ايضا فمتى ما دل الدليل على عدم
اعتبار البينة في مقام فقد خرج عن التقابل وكون اليمين على المنكر فلا بد من ثبوت اليمين على المدعي بالاولوية من المنكر في صورة التقابل كما
عرفت ورابعها دعوى الاولوية من صورة انضمام اليمين مع الشاهد الواحد في المدعي فان قوله اذا انضم اليه خبر العدل الواحد لا يسمع الا باليمين
كما في المالية فكيف يسمع هنا بلا بينة ولا يمين لا يقال فقضية الاولوية ثبوته مطلقا وخامسها دعوى تنقيح المناط والمساواة وعدم الفرق
بين المنكر والمدعي في ذلك فاذا ثبت في المنكر فهي للمدعي كذلك او عدم الفرق بين القول المشكوك فيه وبين القول الذي دل عليهما النص والاجماع
على ثبوت اليمين فيه وسادسها ان الظاهر من قوله البينة على المدعي واليمين على من انكر انا احدهما تميز الوظيفتين وكون كل منهما الواحد من
الشخصين وثانيهما انه لا يسمع قول احدهما بلا حجة وبعبارة اخرى مساق هذه العبارة يقضي بكون الاحتياج في الدعوى في تقديم قول
احدهما الى الحجة ومرجح من المسلمات والواضحات وانما البحث يجري في تعيين ذلك بجعل الشارع الوظيفتين فيهما واما ان اصل الحاجة الى المرجح
فهو مسلم ونظير ذلك في العرف واضح فان في صورة اختلاف زيد وعمرو لو قال قائل ان قول زيد لا يقبل الا بتصديق بكر وقول عمرو لا يقبل
الا بتصديق خالد لم يعلم من هذه العبارة مضافا الى معرفة الضميمتين ان قول شيء منهما لا يقبل بلا مرجح فيتصيد التبعي المعرفي دلالة
تبدل بسياقه على الحاجة الى الحجة كيف ما كان في كل الا البينة واليمين فمتى ما دل الدليل على نفي البينة فالحصر الطريق في اليمين وذلك
واضح وسابعها ان مقتضى الاعتبار العقلي ايضا كونه كذلك فان المتداعيين من جهة كونهما مثلا مسلمين مؤمنين متساويين كعموم
في نظر الشارع لا وجه لترجيح قول احدهما من دون شيء يكون حجة وكاشفا عن الواقع رادعا عن الباطل مع تساويهما سائر الجهات ولا ريب ان
بعد تساقط كلاميهما الا مرجح سوى اليمين لنفي البينة بالدليل ولا ثالث بالاجماع ولو فرض وجود دليل مطلق في سماع قول المدعي يجب
يكون ثابتا باليمين في الظاهر فلا بد من الناطقة فان كان اطلاقه مسوقا لبيان سماع القول بلا بينة فلا دلالة فيه على نفي اليمين فيثبت
اليمين بقاعدة اخرى كما ذكره الاصحاب في مقامات كثيرة مع كون النص مطلقا ومثلوا من لزوم تأخير البايع عن وقت الحاجة غاية لزوم تاخيره
عن وقت الخطاب واطلاقه لا ينافي ثبوت اليمين من قاعدة اخرى نعم لو كان صريحا في نفي اليمين او مطلقا بحيث يدل على نفيه كنفي البينة
فلا نضايقه حينئذ من سقوط اليمين وظاهر الاصحاب في باب العبادات المالية كالزكوة والخمس ونحو ذلك سماع قول المالك في الاداء وسماع قوله
في اختلال الشرائط وسماع قول الفقير في دعوى الفقر من دون بينة ويمين لعلهم استندوا في ذلك الى النص والاجماع في هذه المقامات والا
فبدونهما فالحكم لا يخلو من اشكال واغلاق ولذلك منع عليهم جماعة وتوقف اخرون وللمسألة مقام اخر **عنوان** مقتضى القاعدة عدم
سماع قول المدعي الا بالبينة ولكن هنا قاعدة اخرى وهي ان كل شيء لا يعلم الا من قبل المدعي يقبل قوله فيه وقد مر كثير من امثلة هذا
الباب في العنوان السابق الذي ذكرنا فيه موارد سماع قول المدعي مع اليمين فان غالبها مما لا يعلم الا من قبله ومن هذا الباب قول مدعي
اداء الزكوة والخمس ونحوهما ومدعي اختلال شرائط الوجوب على احد الوجهين ومن هذا الباب ايضا سماع قول الزوجة المستطيعة الى الحج بحسب
المال في دعوى عدم الخوف عليها وظنها السلامة مع دعوى الزوج الخوف عليها فان ذلك شيء لا يعلم الا من قبل الزوجة نفسها لان
الخوف امر نفساني ومن هذا الباب ايضا سماع دعوى مجيز النكاح بعد موت الطرف الاخر صغيرا او كبيرا وملفقين انه ما دعا الى الاجازة
الطمع في الميراث كما ورد في النص وكذا دعوى ارادة الزوجة حلفها في فدية الخلع كما ذكر في بابه وسماع قول المطلق في عدم القصد في الطلاق
الرجعي ونحو توضيح ذلك وكذلك سماع قول النساء في الطهر والحيض وفي العدة ووجود الحمل وعدمه ودعوى الصغير الاحتلام او الانبات
استنبطا الشعر على العانة بالدواء حتى يسلم من القتل ونظاير ذلك مما يطلع عليه المتتبع والوجه في قبول قول المدعي هنا من دون بينة امور
احدها ظهور الاجماع القطعي من الاصحاب على ذلك فانهم في هذه المقامات يحكمون بسماع قوله مع عسره بحيث يستفاد منهم كون ذلك
من المسائل المتفق عليها لعدم النكير منهم في ذلك وتعليلهم بانه شيء لا يعلم الا من قبله يرشد الى ان القاعدة مجمع عليها عندهم كما

ذكرناه

ذكرناه في العنوان فلاحظ البحث بعدم ثمرة الاجماع فهو والشك وعدم امكان التحصيل كما ذكرناه في البحث السابق وفيه بعد ذلك مع تسلمهم
ظاهر في حجيته على قبول ذلك مع كونه دليلا بل امارة كاشفة عن وجود دليل اخر كذلك وثانيهما ما علل به في مثل دعوى الغاصب او غيره من اصحاب اليد
الضمان او غيره التلف فانه يقبل قوله للزوم تخليده الحبس لو لم يسمع قوله حيث لا يتمكن من الاثبات لعلمه في الواقع صادقا وهذا
التعليل ينطبق على كثير من الموارد ولا فرق بينها وبين غيرها لعدم القول بالفصل اصلا وثالثها ان ظاهر قوانين الشرع كون
كل شيء فيه مخرج من الشرع والا فوجود شيء من التنازعات لا مخرج له شرعا ولا مخلص عنه معلوم كيف والشرع مبني على قطع الخصومات
وطي الحكومات فاذا كان المدعي يدعي شيئا لا يمكن فيه الاثبات بالبينة فاذا بنينا انه لا يسمع قوله ايضا الا ان يثبت فهو
غير مخرج ولا مخرج غير ذلك لزم العجز عن قطع الخصومة وبقاء التشاجر وهو ينافيه وضع الشرع والحكمة الداعي الى استماع
القول مع اليمين كما لا يخفى على من تدبر وان احتمل غيره في بادي النظر ورابعها ملاحظة الاستقراء والتتبع في اغلب هذه الموارد
فانه مورد نص او اجماع غالبا والمشكوك فيه يلحق بذلك ايضا وخامسها دعوى تنقيح المناط وعدم الفرق بين ما دل فيه النص
على السماع كما في حسنة زرارة في باب كون الحيض والعدة للنساء اذ عند صدقهن وبين غيره اذ يعلم ان العلة ليس الا
عدم امكان الاطلاع حتى يمكن الاثبات بالبينة وهو موجود في غير مورد النص والفارق ملغى وسادسها ما ورد صريحا في بعض
هذا الباب المسئلة من التعليل بانه لا يستطيع ان يشهد عليه على ما رواه بعض مشايخنا المعاصرين وان لم اعثر عليه في كتب الاخبار
لقلة التتبع فان هذا التعليل بمنزلة القضية الكلية في سماع قول المدعي في كل مقام لا يستطيع الاشهاد عليه هو لكن نعبر عنه
بانه شيء لا يعلم الا من قبله ووجه عدول الاصحاب عن هذه العبارة بتلك العبارة ان ليس عدم استطاعة المدعي هو الداعي الى قبول قوله
لانه ربما يكون البينة غير موجودة من الاصل او ميتة او نحو ذلك ولا يقبل فيه قوله بل المراد كون الدعوى مما لا يستطاع اقامة البينة
عليها اصلا في حد ذاتها ولذلك عبروا بانه شيء لا يعلم الا من قبله فكيف يطلع عليه غيره فتدبر وسابعها ان سماع قول المنكر
بيمينه ليس الا من جهة كون دعواه راجعة الى النفي في مقابل دعوى المدعي الاثبات والنفي مما لا يمكن الاشهاد عليه الا في مقام يرجع
الى الاثبات فينبغي ان يكون المدعي ايضا اذا ادعى شيئا لا يمكن الاشهاد عليه يقبل قوله بيمينه فتامل اذا عرفت هذا فنقول لا ريب
ان سماع قول المدعي فيما لا يمكن الاشهاد عليه انما هو في صورة عدم ظهور خلافه فان اقراره وظواهر كلامه حجة على نفسه فلا يسمع
بعد ذلك دعوى خلافه وان لم يعلم الا من قبله وحيث يمكن استعلامه باقراره او بظاهر كلامه ذكر الاصحاب ان اليمين لا يتوجه على
المنكر فلانه حينئذ يحتاج الى يمين لان الفرض ان المنكر لا يطلع عليه حتى يدعيه ويشترط في توجه الدعوى كون الشيء مما يمكن
كون المدعي عالما به وكذا في صورة توجه اليمين على المنكر ايضا يشترط كون الدعوى مما يمكن الاطلاع عليه للمدعي ويكفي في ذلك
امكان استعلامه باقرار المنكر مثلا فلا يضر كونه مما لا سبيل اليه بهذا المعنى على جماعة من الاصحاب في توجه اليمين في كثير من الابواب
فنقول لو ظهر من اقرار المدعي او ظاهر كلامه ما ينافي ما ادعاه ثانيا لا يقبل قوله لانه مكذب لنفسه وان كان الشيء مما لا يعلم
الا من قبله لان ذلك علم من قبله في الحقيقة ولذلك لا يسمع دعوى المقر او البايع او غير ذلك من العقود والايقاعات عدم كونه قاصدا
للمعنى بعد الوقوع فان ظاهر ما صدر منه من العقد او الايقاع كونه قاصدا فدعوى خلافه غير مسموع وان كان هذا مما لا يستطيع
الاشهاد عليه فان علم القصد في القلب مما لا يطلع عليه غير المدعي ومع ذلك فهو غير مسموع لما فاته لظاهر ما صدر منه وبالجملة حيث
ان ظواهر الالفاظ والاقارير حجة على القائل فلا يكون مما لا يعلم حجة يقبل قوله بل يكون مما علم خلافه شرعا فتدبر فان في ذلك
فتح باب عظيم وحل اشكال عن المقام كذلك واما قولنا في الطلاق الرجعي لو ادعى الزوج عدم القصد او عددا اخر قبل خروج العدة
يسمع مع ان الظاهر من الصيغة خلافه فلا اشكال فيه لان هذا ليس دعوى متعلقا بالغير لجواز رجوعه على زوجته وان
كان في الواقع طلقها فالرجعة لا تنفذ على المعاصرة واما كون ذلك في الواقع طلاقا ورجوعا او بدون ذلك فيظهر ثمرته في الطلاق

ذلك

ثم

الثالث المحرم ونحوه وهو تكليف متعلق بالزوج وهو يعبر بنفسه لعرفه تكليفه نعم متى ما عارض حق الغير فلا يسمع بل يؤخذ بالظاهر
كما لو ادعت ذلك في الطلاق البائن او في الرجعي بعد خروج العدة فانه لا يسمع لانه يتضمن حق الزوجة فتدبر **عنوان** ولنذكر فيها
قواعد مختصرة اشار الى بعضها الشهيد ره ونشير الى ما هو الوجه فيها على سبيل الاجمال حتى يعتمد عليها في مقاماتها قاعدة النكول
ليس حجة على الناكل للاصل وعدم دلالته على المدعي بعد امكان كون ترك اليمين للتعظيم كما ورد من فعل الائمة عليهم السلام كل تعظيما لله تبارك وتعالى
وظاهر النص عدم ثبوت قول احدهما الا بالبينة او اليمين وما ورد في بعض الاخبار من ان بالنكول يظهر الحجة فضعيف وواقعة لا يسكن اليها
او غير مسموع فيه في مقابل ما هو اقوى منها نعم استثنى الشهيد مواضع ره الحكم فيها بالنكول كدعوى المالك تبديل النصاب واخراج
الزكوة لو قلنا بانه يسمع مع اليمين فنكل ويلحق انه ليس من هذا الباب كصورة كون المدعي غير المالك مع تعدده كالفقراء وناظر المسجد
والوقف والوصي ونحو ذلك مع نكول المدعى عليه والوجه في ذلك عدم وجود مخرج للدعوى الا يمين المنكر او القضاء عليه بنكوله لعدم
جواز يمين المدعي هنا ونص على ذلك غيره قاعدة الحلف لاثبات مال الغير غير جائز والوجه فيه الاجماع وعدم امكان الاطلاع على
افعال الغير غالبا ولان الحلف انما هو لحسم الوثوق بالواقع ولا يوجب حلف الغير لجواز عدم اطلاعه عما اطلع عليه سل المدعي
والمنكر والعمدة في ذلك عليهما دائرة رأسا ولا ثمرة في ذلك اليمين الغير ولان مقتضى الادلة كون اليمين والبينة على المدعي والمنكر ولم
يقم دليل على جواز النيابة والوكالة والولاية فيه ومقتضى الاصل عدم ترتب الاثار الا بعد ثبوت كون يمينه كيمين الاصيل ولا دليل
عليه ودعوى صدق المنكر على الوكيل والولي والوصي فيتوجه عليه اليمين كما ان المدعي يصدق عليهم فيتوجه عليه اليمين مردودة
ممنوعة بمنع ذلك بل دعواه دعوى للاصيل وانكاره كذلك وكون دعواه وانكاره نائبا مناب الاصيل والمولى عليه لا يقتضي كون
حلفه كذلك فتدبر وههنا صور اختلف فيها كامتناع المفلس الحلف مع شاهد له وامتناع ورثة المديون من الحلف مع وجود
شاهد بدين الميت فانه يحتمل فيهما جواز حلف الغرماء مع الشاهد ولم يكن هناك شاهد ورد المدعي عليه اليمين ونكل فانه يمكن
القول بالرد على الغريم وصورة احبال الراهن الجارية ودعواه اذن المرتهن مع نكول المرتهن والراهن فانه يمكن احلاف الامة وفي صورة الوصية
لام ولد بعيد موجد مقتولا بعد الوفاة وهناك لوث فانه لو نكل الورثة عن اليمين يحتمل احلاف ام الولد كما ذكره الشهيد في غير قاعدة
الحلف اما على اثبات كما في صورة الشاهد واليمين او رد من منكر والحاكم مع نكوله يمين المدعي فيما لا يعلم الا من قبله واما على نفي كيمين المنكر
وعلى التقديرين فاما على فعل نفسه او على فعل غيره فهذه اقسام اربعة والحلف في الكل على البت لقطع الا في الحلف على نفي فعل الغير فانه
على نفي العلم والوجه في ذلك ان المتبادر من الادلة كون الحلف اثباتا ونفيا على نفس المدعي كما ان البينة عليه نقول اليمين على من انكر يقتضي على نفس انكاره
لا على عدم علمه بذلك فكونه على البت انما هو مقتضى الادلة ومع ان الحلف على عدم العلم لا يجدي حلفا على ذلك المدعي واما في صورة نفي فعل الغير
فحيث ان الحلف يعتبر فيه القطع ولو شرعا وهو لا يمكن غالبا حصوله في نفي فعل الغير لعدم انحصاره وعدم جريان اصالة عدم الفعل المعاصر نعم لو
القطع بصدور فعل منه اكتفى على نفي العلم فلذا ان الحالف على ما لا يعلم ومن هنا ظهر ان فعل الغير لا خصوصية له فنقول لا بد من كون اليمين على
البت الا فيما لم يمكن الاطلاع عليه غالبا ولذا لو كان فعل الغير راجعا الى نفسه بحيث يتمكن من الاطلاع لزم الحلف على البت كما لو ادعى عليه
جناية بهيمته وانكر نظرا الى ان البهيمة لا ذمة لها والتعلق بذمة المالك فرجع النفي الى تفريط فيصير الدعوى راجعة الى ما يمكن الاطلاع عليه فيعتبر
القطع ويمكن تجويز ذلك فيما لو ادعى جناية عبد لو قلنا بان العبد لا ذمة له ايضا قاعدة كل ما لم يرد فيه حد من الشرع في المعاصي ففيه التعزير
والوجه فيه عموم ما دل على النهي عن المنكر والامر بالمعروف وما دل على الاعانة على البر والتقوى ومن جملة افراده تعزير العاصي ولا يكون
سكوت الشارع من بعض المعاصي وعدم وجود تحديد فيه دالا على العفو بل ذلك وتحديده موكول الى نظر الحاكم لانه ظهر فيه الامر والنهي فيعزر
بما يراه انه يوجب ارتداعه الى ما هو من عموم قيل ولا بينة قاعدة فاعل الكبائر يقتل في الرابعة بالنص والاجماع مع تخلل الحد الاولى في الثالثة
قولان معروفان مبنيان على معرفة معنى الرواية بانه فرح الاحوط القتل في الرابعة استيفاء لاحترام الدم وان كان في رواية جميل اصحاب الكبائر

كلما اقيم عليهم الحد قتلوا في الثالثة قاعدة كل ما لم يرد فيه تقدير في الشرع من الجنايات ففيه الحكومة والوجه فيه قاعدة الضمان نقص بالقيمة
خرج ما ورد من الشرع النص على اعتباره فلا معنى يبقى الا في تحت الدليل فيقوم صحيحا ومعيبا بالجناية ويؤخذ ما به التفاوت وهذه القاعدة
في العبد بانه على ذلك فان ثلث قيمته في اطرافه بالنسبة نعم لو زادت قيمته عن دية الحر رد الى دية الحر الا في الغاصب فانه يؤخذ باشق الاحوال
وفي الحر انما تعرف فيما لا مقدر فيه من غيره فيكون العبد اصلا للحر فيما لا مقدر له كما ان الحر اصل في المقدرات قاعدة المملوك نصف الحر في الحد وكلما ورد
يحكى عن ابي العلاء عن الصادق ان حد المملوك نصف حد الحر ومقتضى عمومات الادلة في الشارب والزاني والقاذف واللائط ونحو ذلك الى نصوص
خاصة المساواة في الحد وفي رواية ابي بكر الحضرمي المساواة في حقوق المسلمين والتنصيف في حقوق الله وذكر من الاول القذف ومن الثاني الشرب
والزنى وهذا يمكن ان يكون جمعا للاخبار والادلة المطلقة ولكن الاصحاب لم يقولوا بها نعم عليه قال الشهيد الثاني ان رواية التنصيف اوضح
واخبار المساواة اشهر والاوفق بالاصل التنصيف

عنوان

اقرار العقلاء على انفسهم جائز وهي كنقل النبوي المنجبر بالفتوى
والعمل المغني عن اعتبار سنده بعد تلقي الاصحاب له بالقبول بل العامة ايضا كذلك بل ربما يدعى ان ذلك ضرورة الاديان والملل ايضا فيصير الحجة في هذه
القاعدة امور احدها الاجماع المحصل على حجية الاقرار على النحو المستفاد من تتبع كلماتهم وثانيها منقول الاجماع على هذه القاعدة
في عبائرهم فوق حد الاستفاضة وثالثها كون العاقلة تحكم بذلك كما يشهد به كونه ضرورة ذوي الملل والاجماع بينهم سوى العقل بذلك
ورابعها جريان السيرة المستمرة قديما وحديثا في كل عصر ومصر على ذلك الكاشف عن كونه في رضى الشارع كذلك ولولا امضاؤه لذلك لم يبق كذلك
ولاشتهر خلافه وتواتر مع انه قد انعكس الامر وخامسها ما ورد من النصوص الخاصة في مقامات على اعتبار الاقرار كما في باب الحدود وغيره
ولا قائل بالفرق بينها وبين غيرها ولا فارق بين المقامات وسادسها عموم الخبر السابق المشهور وهو العمدة في استدلال الاصحاب في كل باب وليس ما
ذكرناه من الاجماع محصلا او نقلا وكذا السيرة من قبيل المجملات التي لا يتمسك بها في مورد الشك اذ الاجماع على حجية الاقرار من حيث هو كذلك يقتضي
حجيته في كل ما يصدق عليه انه اقرار ولا يلزم كونه مجمعا عليه بالخصوص فان الاجماع على القاعدة ليس الا كالخبر الصحيح في العموم فلا يلزم قطعية افراده
ولذلك يقبل التخصيص ويصح التمسك به في مورد الشك واوضح من ذلك منقول الاجماع فانه في قوة الخبر بل هو خبر في الحقيقة والنصوص الخاصة بعد
ضميمة عدم القول بالفصل تثبت حجية الاقرار من حيث هو اقرار فلا يختص الدليل النافع في مورد الشك على عموم الخبر وقد مر نظير هذا الكلام
في المقامات السابقة ايضا وبالجملة لا ريب ان الاقرار ليس له معنى جديد في الشرع بتصرف من الشارع او المتشرعة بل هو باق على معناه اللغوي والعرفي
وهو من القرار بمعنى الثبوت والاقرار بمعنى الاثبات وكلمة على هنا ظاهرة في الضرر والعقلاء جمع محلى باللام مفيد للعموم باجماع اهل العربية
والمراد بالجواز ان كان معنى الاباحة فيكون معناه ان اثبات كل عاقل شيئا يضر على نفسه جائز ليس بمحرم والظاهر ان المراد ليس ذلك
والا لم يكن لاقرار العاقل على نفسه خصوصية فانه يجوز على غيره ايضا مع ان الظاهر في الخبر الاختصاص مع انه لا يلائم موارد الاستدلال بهذا
الخبر كما لا يخفى وان اريد الاباحة لجاز اقرار المجنون ايضا لانه مباح الا ان يقال المراد الجواز الشرعي لا العقلي وفعل المجنون وقوله لا خطاب فيه
من الشرع بل هو كافعال البهائم والظاهر ان الجواز هنا بمعنى المضي والنفوذ وهو المتبادر من سياق العبارة وان كان لفظ الجواز لو خلي ونفسه
لا يدل على ذلك بالخصوص مضافا الى بعد ارادة معنى الاباحة هنا نظرا الى ان الاقرار انما هو كسائر الاقوال التي بين في الشرع ما يحرم
فيه وما يحل والاقرار ايضا من ذلك فما وافق الواقع صحيح مباح وما خالفه فهو حرام مع ان الاباحة انما هو على طبق الاصل فبيانه يصير تاكيدا
بخلاف ارادة الحكم الوضعي فانه يصيره سببا وهو اولى من التاكيد مع ان اقرار العاقل على نفسه ليس بمباح على الاطلاق بل هو محرم
فيما خالف الواقع او كان ضارا على نفسه بما لا يجوز او كان ظلما والمباح عليه خفاء فالحمل على الاباحة مستلزم للتخصيص الكثير
بل تخصيص الاكثر بخلاف ما لو حمل على معنى النفوذ فانه لا تخصيص فيه اصلا هذا كله مع فهم الاصحاب ولوحظ في الباب موارد ذكر هذه
الرواية في لسان المعصوم والصحابة شاهدة على ارادة الحكم الوضعي فيكون حاصل المعنى ان ما اثبته كل عاقل على نفسه بثبوته عليه فهو
نافذ عليه ماض في حقه ولا يحتاج صرف الجملة عن ظاهره بتقدير ان رب شيء مقر به ليس ثابتا في الواقع فلا وجه للحكم على الكل لان الظاهر

من الخبر كون الاقرار نافذا في حقه ونفوذه عبارة عن البناء عليه وفرض كونه في الواقع كذلك وهو لا يقتضي كونه في الواقع كذلك فان الحكم بلزوم
اتباع البينة مثلا لا يستلزم كون مدلولها مطابقا للواقع ايضا والمتبادر من النفوذ في حقه كونه على نفسه وان لم يذكر المتعلق لكنه يشعر
الى ما سبق فيصير اقرار العاقل على نفسه نافذا على نفسه لا على غيره ولا لنفع نفسه ولو جعل قوله على انفسهم متعلقا بالجائز دون الاقرار
فيكون المعنى اقرار العاقل مطلقا ماض في ضرر نفسه فان كان محض ضرر على نفسه فلا بحث وان كان فيه نفع وضرر يمضي في ضرره دون نفعه وان
كان نفعا فقط لم يمض اصلا وان كان ضررا له ولغيره يمضي على نفسه دون الغير وعلى هذا القياس وهذا اوضح في افادة المعنى الجار بالاقرار
لان معناه حينئذ يصير الاقرار المضر بالنفس نافذا وانصرافه الى الحجية يحتاج الى تامل بخلاف اقرار العاقل يمضي على ضرر نفسه فانه
وعلى كل حال فهو مفيد للمراد وليس المراد به الخبر لانه بعيد عن منصب الشارع مع لزوم الكذب لو بقي على اخباره لان اقرار العاقل على
ضرر نفسه قد لا يمضي فيه بل المراد به انشاء الحكم وكون الاقرار نافذا بحسب الشرع فيخرج من الخبر ان اقرار كل عاقل على نفسه نافذ في ضرره
حجة في اخذه به شرعا ويبقى الكلام هنا في مباحث احدها ان الاقرار لا يراد به اللفظ الصريح ولا دلالة المطابقة بل كل كلام دل على
المدعى وعد في العرف اقرارا فهو حجة سواء كان بادئا بالكلام او بالتصديق بعد السؤال او بالجواب بما يستلزم قبول ما ذكر كقوله لا اعطيك
بعد قوله لي عليك عشرة فان العطاء فرع كونه كما قال ولذلك عقد الاصحاب هنا بابا لتفسير الاقرار عن غيره وليس خلافهم في الفاظ
الاقرار اختلافا في الحكم ولا مستندا الى دليل خاص بل الظاهر انه نزاع في كون ذلك اقرارا وعدمه وقد طال في ذكر الامثلة جماعة من اصحابنا
كالعلامة وغيره والميزان صدق كونه اقرارا واثباتا لما ينافيه معتبرا من اللفظ مقصودا في الظاهر وكلما شك في صدق الاقرار عليه فالاصل عدم
ترتب الحكم عليه ولا يحتاج بعد ذلك الى تتبع الجزئيات اذ كيفيات الفهم وقرائن الكلام لا تنضبط ولكن ينبغي ان يعلم ان الميزان هو فهم
المراد عرفا وان كان بلزوم عرفي لا فهم المراد بغيره مما لا يفهمه العرف فانه ليس بحجة وان كان لازما عقلا ومن ذلك يتضح الحكم فيما وقع بينهم من النزاع
في ان المدعى عليه مثلا لو قال ان شهد علي فلان فهو صادق فهل يكون اقرارا كما زعمه بعضهم نظرا الى ان هذا الكلام مستلزم لثبوت الحق
في الواقع عقلا فاقراره بهذا الكلام اثبات للحق لانه مستحيل الانفكاك اذ كلما لم يكن الحق ثابتا في ذمته لم يكن فلان صادقا على تقدير الشهادة
وهذه المقدمة قطعية وجدانية وينعكس بالنقيض كلما كان صادقا على تقدير الشهادة فالحق ثابت في ذمة المقر والمقدم ثابت باقراره فكذا التالي
او لا يكون اقرارا لان العرف لا يعدون هذا اقرارا بل يستعملونه غالبا في مقام التعليق على الامتناع ويريدون به انه لا يشهد
على ذلك اصلا ومن ملاحظة ذلك يظهر لك ان المدار ما يسمى في العرف اقرارا وما نحن فيه ليس منه واللازم العقلي غير نافع وثانيها ان الاقرار
يكون بالاشارة المفهمة عند العجز عن الكلام للصدق عليه عرفا فيدخل تحت العموم ولما مر من دليل قيام اشارة الاخرس مقام الكلام مطلقا ولا
فرق بينه وبين غيره وفي كونه بالكتابة مع القدرة على الكلام لا اشكال في عدم ترتب الحكم عليه لعدم صدق الاقرار عليه وان علم كونه قاصدا
او شوهد كاتبا واما مع العجز فالظاهر ايضا عدمه للاصل وعدم صدق الاقرار نعم الاشارة كالقول وثالثها ان الشيء المقر به قد يكون مالا وقد
يكون حقا وقد يكون نسبا والمال قد يكون عينا في يده وقد يكون كليا في ذمته وكل ذلك داخل تحت عموم النص لما فيه من حذف المتعلق
فان اقرار العاقل على نفسه جائز في اي شيء كان ولا فرق بين الاقرار بمال معلوم معين او مجهول لعموم الدليل ولان المقر قد لا يعلم التفصيل
ويقر بالجملة حتى يحصل البراءة بصلح ونحوه ويرجع في تفسيره اليه فيفسره بما يمكن انطباقه على اقراره ويمكن ارادته منه لا بما يعلم عدم انطباقه
عليه ومن هنا انتشر الفروع في ذلك واختلفوا في الامثلة والضابط ما ذكرناه ورابعها ان الضرر على العاقل قد يكون من انكاره لا من اقراره
كما لو قيل ان هذا مالك فقال ليس هذا مالي او يستحق هذا الحق عليه فقال لا استحق عليه ونحو ذلك ونفيا تارة قد يكون بلفظ النفي
كما يكون بطريق الاثبات فهل هذا ايضا داخل في عموم الاقرار او لا بل الاقرار ما كان اثباتا لامر هو ضرر او سبب للضرر واما النفي فلا يدخل
تحت الاقرار بل هذا يسمى انكارا او نقول ان الانكار ان وقع في مقابل اثبات كما في المثال المفروض بعد انكار المال اثبته الاخر ولو وقع نفيا
لنفي اخر يسمى اقرارا كما لو قيل انت لا تستحق في هذا المال شيئا فقال لا استحق وليس هذا الكلام للنفي ونظائر ذلك والثمرة تظهر فيما لو وقع

من النفي الى الاثبات كما لو قال هذا الكيس لي ثم قال ما فعل ببيع الدار ولا انه انكار بعد اقرار فلا يسمع النفي اتفق فيما ثم يكون لازما
لشيء مثبت ثم يكون لازما النفي ثم يكون ثابتا كما لو قال المالك اني ما بعتك وقال المشتري بعتني بمائة والغرض ان العين تالفة فيعلم من المالك
يستحق القيمة ولو فرض انها خمسون قال المالك بل بخمسين الزايد بنفس البيع ولو انكر المشتري بعد مائة فحلف المشتري ضمن القيمة وكانت مائة
وخمسين فالبايع قد نفى الخمسين الزايد باثباته للبيع بمائة ولو قيل انك تستحق علي مائة فقال لا استحق عليك شيئا بعد النفي ابتداء فلو فرض
ان المشتري والبايع رجع عن نفيه للزايد وقبل دعوى الاخر فهل يعتبر ذلك ام لا بل هو انكار بعد الاقرار فلا يسمع لا يستحق في هذه المقامات
علم الفرق بين النفي والاثبات في الاقرار عبارة عن تقرير شيء بضرر على نفسه سواء كان اثباتا او نفيا وليس معنى الاقرار الاثبات المصطلح
حتى لا يشمل صورة النفي وما يقال ان بعد نفيه للعين عن نفسه وللحق عن نفسه اذا رجع بعد ذلك واراد الاخذ ياخذ لانه لم يخرج بالنفي عن ملكه
كما نص عليه ساطعين الاصحاب في مقامات عديدة فليس من جهة عدم العبرة بالنفي بل من جهة ان ضمان اليد والذمة اذا اقر له بشيء وانكر زيد
وقال ليس لي والغرض ان ذا اليد اعترف بعدم الملكية فيبقى مجهول المالك فاذا ادعاه من انكره اولا بلا معارض يدفع اليه لجواز الذكر بعد
النسيان او نحو ذلك وما يقال انه في ابواب العفو في العوض ونحوه انه يثبت قبل الابراء مثلا ونحو ذلك لان الزايد بالنفي ما اقر به او بابراء
الاخر او بهما معا كما هو الغالب فهو على فرض بقائهما على ذلك الوضع فلو فرض ان من انكر الزايد ابتداء ومن جهة اثبات شيء للخروج
وقال اني اقول مثل ما تقول فاعطني ما ذكرته او لا لا استحق ذلك من دون بحث شبهة كما لو قال العامل جعلت لي اجرة خمسين وانكر
الجعل وحلف يرجع الى اجرة المثل حيث كان العمل بالاذن فلو كانت اجرة المثل مائة فقد نفاه العامل من نفسه بدعوى الخمسين فلا يستحق
سوى الخمسين لو فرض ان العامل رجع عما كان يذكره اولا وقال استحق عليك اجرة المثل وكنت كاذبا في كلامي الاول فهل يلزم الجاعل
بدفع تمام الاجرة على مقتضى اقراره مع ارتفاع المعارض اولا هذا كما اقر على نفسه فلذلك اقر على نفسه بالنفي فليس له المطالبة وان كان
في الواقع مشغول الذمة ظاهر الاصحاب ان المقر على نفسه بالنفي يلزم بالنفي ولو رجع عن اقراره السابق ليس له مطالبة ما نفاه وان كان المقابل
ابقى اقراره بذلك نعم في صورة العين الخارجية نصوا على انه ياخذ والوجه ما ذكرناه واما في الذمة وليس كذلك بل يقولون لا يطالبه ان
وجب على المقابل الابقاء بينه وبين الله تبارك وتعالى ولو قيل بان كل اقرار على نفي حق او نفي ملك او نفي استحقاق مال اذا رجع صاحبه عنه مع
كون المقابل مقرا له بالحق يستحق ذلك لانه مطالبة من دون معارض كان وجها من دون فرق بين العين والدين ما لو رجع النافي الى الاثبات
فرجع المثبت الى النفي كما لو قال لك علي كذا فقال ليس لي عليك ثم جاء وقال اعطني مالي عليك فالمقر الثاني مقر به فقال الاخر ليس
لك علي شيء فهل يوخذ المقر المثبت باقراره السابق والنفي لا عبرة به بعد الرجوع عنه او بالعكس فيوخذ النافي بنفيه ولا يسمع بعد ذلك
دعواه او يتعارض النفي والاثبات السابقان ويتساقطان ويصير هذا دعوى جديدة يرجع فيه الى البينة واليمين لا وجه للاقرار في
ذلك وما يقال ان الاقرار اذا عارضه نفي المقر له فهو ساقط لان عدم المعارض شرط النفوذ نظرا الى ان الجمع بينهما غير ممكن والترجيح من دون
مرجح قبيح فيتساقطان مضافا الى ان اشتغال الذمة المسبب للاقرار في الظاهر لو اقتضى وجوب دفع المال فاقراره بالنفي اوجب الامتناع عن
الاخذ وعدم جواز الاخذ لزم من ذلك التكليف بما لا يطاق فلا وجه لحكم الاصحاب بالثبوت وعدم جواز المطالبة هكذا افاده بعض المعاصرين
ولكن ذلك محل للنظر من وجوه اما اولا فلما اشرنا اليه من الشبهة في كون النفي داخلا في الاقرار لا سيما اذا كان في مقابلة اثبات ثم لا دليل على حجية
الانكار بنفسه حتى يلزم به حينئذ واما ثانيا فلانه لو فرض كونه كذلك فلا معارضة هنا لجواز التزام كل منهما بحكم اقراره اما المقر بالاشتغال فبا
لتزام الدفع واما المنكر فبعدم المطالبة وليس معنى عدم المطالبة عدم الاخذ كما توهم الفاضل المعاصر حتى يلزم التكليف بما لا يطاق
بل عدم التسلط على الاخذ اذا لم يعطه فيصير محصله ان المقر على نفسه بالثبوت يجب عليه الدفع فاذا دفع جاز للنافي اخذه لا انه لا بد انه ماله
واما لا بد منه وعلى كل حال فهو جايز فانه اذا دفع الى احدهما او قال هذا شيء انا اطلبه فخذ حولك على جانب اخذه وان لم يكن عالما بذلك
بلا شبهة واذا لم يدفع وعصى لم يجز للثاني الزامه بالدفع وهو المطالبة وبينه وبين الاخذ اذا اراد الاخر الدفع بون بعيد فاي تكليف

بما لا يطاق

بما لا يطاق يلزم في ذلك حتى يتعطل الامر ويمتنع الجمع ثالثا يمكن القول بعدم كون النفي معارضا للاثبات غايته انه لا يبدي ان له حقا
عليه المقر به وهو لا ينافي عدم علم المقر له فيمكن الحكم بوجوب الدفع وجواز المطالبة اذا رجع المنكر عن انكاره وقال المثبت ما اقررت
به كما في الرجوع على العين التي انكرها وبالجملة يحتاج تنقيح هذه المسئلة الى بسط مقال وشرح حال يمنعنا عنه الاستعجال ثم اعلم
ان الاقرار في ضرره في ضرر الغير لا عبرة به لو انفرد واستقل من دون مدخلية ضرر نفسه اما لو تركب من ضرر نفسه وضرر غيره فهو يكون
الفرض قابلا للانفكاك كما لو اقر احد الشريكين في دار ان نصف هذه الدار لزيد فيصير الضرر على نفسه وشريكه وينفك الحكم في
الشريك باخذ نصفه تماما ويبقى النصف الاخر بين المقر والمقر له اثلاثا او بالتنصيف على الوجهين في محلهما وكذا لو اقر بمبيع حصة
حصة شريكه فانه يمضي في حصة نفسه ثم لا يكون اصل الشيء الذي اقر به في ذاته قابلا للانفكاك وان كانت الاثار واللوازم قابلة
للتفكيك كالاقرار بانه عبد لزيد فانه لا ينفك من كونه شيئا مشتركا في الواقع وكالاقرار بالزوجية وبالنبوة ونحو ذلك من الامور
الاضافية الغير القابلة للتفكيك وظاهر الاصحاب في ذلك انفاذ اجراء احكام الزوجية والنسب ونحو ذلك على المنكر دون المقر فيكون
بحسب الاحكام والوجه فيه ان ترتب هذه الاحكام لا ينافي وحدة الموضوع في الواقع بل المعتبر الثبوت الشرعي فاذا ثبت بالبينة كان العلم
في الواقع مع احتمال الكذب لسهو ونحوه ما جعل الشارع الاقرار سببا لترتب الحكم على المقر كان الموضوع في حقه بمنزلة الثابت وتعلقت به
احكامه وكون الموضوع في الواقع مما لا يقبل التفكيك فاما ثبوت الحكم عليهما معا او عدم ثبوته عليهما معا انما ينفع لو كان الحكم تابعا للواقع
ولو كان بالتعبد فهو قابل للتفكيك وظاهر الدليل كون الاقرار نافذا على المقر تعبدا ويمكن ان يذكر لذلك وجه اخر وهو ان الموضوع الواقع
يترتب احكامه على من علم به لا يترتب على من جهل فان من علم بان فلانة زوجته ترتب عليه احكامها فلا يجوز له نكاح اختها وامها ونكاح الخامسة
لغيره ذلك وان لم يكن في الواقع زوجته له لان العمل بالمعتقد واجب ومن لم يعلم بانها زوجته لا يترتب عليه احكامها وان كان في الواقع
زوجته لان الاحكام مشروطة بالعلم في التكليف فصار الحاصل ان المدار على الاعتقاد وافق الواقع او خالف فاذا كان كل من ارباب
فلانة زوجته نقل الخبر عن اعتقاده بذلك وانه عالم به فيترتب عليه احكام العلم ومن نكره فهو غير عالم فلا حكم عليه هذا ليس حكم الموضوع
الواقعي ولا حكم الاقرار تعبدا بالشرع بل انما هو حكم الاعتقاد واللازم الاتباع المعلوم باقراره وهذا الوجه منظور فيه وان اعتمد
عليه بعض المعاصرين لان الحكم الناشئ عن الاعتقاد لا يلزم به الشرع بل يحول على الاعتقاد والمفروض ان في باب الاقرار يلزم المقر
بما اقر به ولو كان ذلك لاعتقاده لبين له التكليف على ما يعتقد وهو ابصر بنفسه مضافا الى ان الاعتقاد اذا دار الحكم مداره
فينبغي ان المقر اذا رجع يقبل انكاره لانه يكشف عن انقلاب اعتقاده الموجب لتغير الحكم ولا يمكن منع ذلك لان الاعتقاد شيء لا يعلم
الا من قبله فينبغي سماع دعواه فيه كيف كان وهو شيء قابل للتبدل والتجدد على اي الاحوال ولو كان عن اعتقاد منقل الى اعتقاد ان
فلانة زوجتي لكان في اجراء حكم الاقرار على ذلك اشكال فان المتبادر من ادلة الاقرار ان يخبر المقر عن الواقع حتى يثبت الحكم للموضوع
تعبدا بمعنى كون الموضوع المقر به كالواقع في نظر الشرع لا انه يخبر عن اعتقاده فيلزم بما يعتقد فلو قال هذا كان باعتقادي لا نسلم
كونه اقرارا ولو قال هذا كذا كان اقرارا وان كان الانسان غالبا لا يقول الا ما يعتقده ولا يلزم فيه المطابقة للواقع وعلى فرض كون
الاخبار عن الاعتقاد اقرارا فليس ترتب الحكم من جهة كونه معتقدا ذلك بل من جهة كون الاقرار مثبتا شرعا سواء كان معتقدا او لا وتظهر
الثمرة فيما لو اقر بما ليس يعتقده وعلمنا انه ليس يعتقده لكن لا ندري انه كاذب او صادق كما لو قال اني مديون لزيد عشرة ونعلم انه ليس
معتقدا لذلك لكن لا ندري انه في الواقع مديون او غير مديون وعدم اعتقاد القائل لا يستلزم الكذب بالمعنى المشهور فيقبل اقراره ويلزم
به وان علمنا انه غير معتقد بما يعمه اقرار العقلاء ودعوى ان الاقرار انما ينصرف الى ما كان معتقدا للمقر ايضا ممنوع بعد صدق الاقرار عليه
مثل مع ان كون المقر معتقدا لا يعلم الا بكون هذا الكلام دالا عليه ولا كاشف عن الاعتقاد غير الالفاظ والغرض ان قوله لي مثلا دال
على الواقع بحسب الوضع وليس دالا على الاعتقاد بل هو محتمل لعدم كونه معتقدا وما ذكرنا ظاهر لا موقع لما يتوهم في مثل هذا الاقرار

لا يمكن الحكم بثبوت الحق ولا نفيه بنفسه لا في حق الغير لتوقف ثبوت الحق على نفسه على ثبوت الحق على غيره وهو ممتنع الحصول والموقوف على الممتنع ممتنع نظرا الى ان ثبوت الحق على نفسه في الواقع يتوقف على ثبوت الحق على غيره لمكان التلازم بينهما واما الثبوت بمجرد التعبد فلا اشكال فيه كما اوضحناه ثم هنا كلام وهو ان المتبادر من عموم اقرار العقلاء على انفسهم كون الاقرار على ضرر نفسه اما لو كان على الضرر عليه وعلى غيره فهو

غير داخل تحت العموم اما لانه ليس فردا من افراد الاقرار على النفس من جهة كونه حقيقة في صورة الاختصاص واما لانه ليس من افراده الظاهرة وان كان اللفظ اعم وعلى كل فشمول العموم لمثله غير معلوم حتى يحتاج الى التفكيك والجواب لا اعتراض بل نقول ان الاقرار في ما كان كذلك نوع غير مسموع لعدم شمول الدليل قلنا ما اولا فعلى احتمال كون كلمة جائز في الخبر متعلقا بالجار يصير المعنى ان اقرار العقلاء على انفسهم اطلاقا سواء كان على ضرر نفسه ولنفعها او لضرر غيره او لنفعه او مركب من الامرين بقيوده والثلثة كلها والاربعة على ما هو ظاهر الاطلاق جائز على ضرر نفسه دون الجهات الاخر وهذا يشمل هذا الفرد كما يشمل سائر افراد الاقرار اذ ليس مقيدا بكونه على النفس بل نفوذه انما هو في تلك الجهة لا في غيرها فهو لنا اقرار العقلاء ماض على ضرر انفسهم ليس في عمومه لمثل هذا الفرض شبهة واما على احتمال كون الجار متعلقا بالاقرار يكون المعنى اقرار العقلاء القاضي بضرر نفسه ماض سواء كان الضرر مختصا بالنفس او يعمها وغيرها ولكن في ذلك انصراف الى الاول ويقوله جائز مبني على الحيثية السابقة او ماض من جهة الضرر على النفس فرجع الى المعنى الاول مضافا الى ان هذه العبارة لو ابيلت فما الحصر وهو كون الاقرار على الضرر فقط للنفس لا للغير لم يشمل ما لو اقر بضرر الغير وضرر نفسه بمعنى ثبات ونفع الغير ونفع نفسه المركب من الاثنين مع ضرر نفسه ونحو ذلك مع ان عموم قبول الاقرار لمثل ذلك مما لا اعتبار به ولا شك فيه بل لم يرد منها الحصر فلا وجه لخروج ما اشتمل على الضرر من مع الارتباط بينهما في الواقع ودخول ما عداه من الصور مع ان اساسها ان الاقرار بالشيء اقرار بلوازمه على ما يظهر من كلام الاصحاب واللوازم قسمان لوازم الملزوم في الوجود ولوازمه في الحكم اما لوازم الوجود بمعنى ما لا يتحقق المقر به الا بتحققه فكما ذكر من قولك رددت عليك بجواب من قال لك اين الملك عشرة فان الاقرار بالرد اقرار بالاخذ واشتغال الذمة اذ لا معنى لتحقق الرد بل بتحقق الاخذ فالاقرار بالرد اقرار بما لا ينفك عنه في الوجود وربما يسمى ذلك بلوازم الدلالة لان الاقرار بالرد يلزم الدلالة على الاخذ وان لم يكن الاخذ مسئولا فما للرد لكن ما ذكرنا اوجه فكل ما هو من لوازم المقر به في الوجود يكون داخلا تحت الاقرار وان لم يكن هنا دلالة لزومية في باب اللوازم الوجود وان كان في بعضها دلالة لزومية واما لوازمه في الحكم بمعنى الاحكام الشرعية التي تترتب على الموضوع المقر به فهي انما تثبت بسبب كون الموضوع ثابتا بالاقرار كما يثبت بالبينة وبغيرها ومتى ما ثبت الموضوع يثبت احكامه بمقتضى الشرع ولا يلزم في ترتب هذه الاحكام على ذلك كون المقر عالما بالحكم او قاصدا لذلك والوجه واضح لان ترتب الاحكام ليس بالاقرار بل بخطاب الشرع تكليفا او وضعا وانما الاقرار مثبت للموضوع نعم الذي يتوهم فيه الاشكال صورة ما اذا كان الموضوع المقر به مشتركا بين اثنين على سبيل التلازم معا اقرار احدهما به دون الاخر كما في الزوجية والنسب ونحو ذلك فان ظاهر الاصحاب ترتب الاحكام ايضا على المقر دون المنكر وذلك مشكل نظرا الى ان ترتب الحكم ان كان من جهة اقرار المقر وكونه قاصدا للاشتغال منه بهذه الاشياء او ترتب الضرر عليه فهو غير لازم لان قوله فلان زوجتي لا يستلزم العلم بوجوب المهر والنفقة وغير ذلك من الاحكام فضلا عن قصدها والاقرار لها ونحوه قوله فلان عبدي وغير ذلك وان كان من جهة ان الاقرار مثبت للموضوع والاحكام تلحقه بحكم الشرع فهو فرع ثبوت الموضوع الفرض ان الزوجية والنسب لا يثبت بالاقرار فكيف يترتب عليه الاحكام ولو قيل بان ثبوت الموضوع امر اضافي يختلف باختلاف الاشخاص فلعله ثابت في حق المقر فيترتب عليه احكامه وليس ثابتا في حق المنكر قلنا ان ذلك بديهي البطلان لعدم تعقل ثبوت الموضوع لاحد الطرفين دون الاخر في نفس الامر ان كان الموضوع يثبت فيهما معا كالبينة ونحوه مضافا الى ان اللوازم والاحكام انما تتعلق بالموضوع الواقعي من الزوجية والنسب ونحو ذلك وهو لا يكون الا من جهتين لا يكون مقام في الظاهر الا الثبوت من الطرفين ولا نسلم ثبوت هذه اللوازم الا فيما ثبت من الجانبين فكيف يثبت باقرار احدهما احكام الموضوع بالنسبة اليه هذا الاشكال مما اورده الفاضل المعاصر النراقي في عوائده والذي يوجب التخلص

عنوان

عنوان الاقرار لا يثبت الموضوع ولا يلزم في الاقرار بموضوع العلم باحكامه لا قصدها ولكن لا معنى لقولنا اقرار العاقل على نفسه جائز الا ترتب الاحكام على ما اقر به بمعنى كون مقر به مفروضا في الواقع بالنسبة الى الشرع فان من اقر بالزنا لا يثبت به الزنا عليه بمعنى تحقق الموضوع لكن يفرض في حقه واقعا فيترتب حكمه وكذا في النسب فان النسب لا يثبت لا بعد لكن يترتب ضرر واقعا الحكم ولو لم يكن كذلك لم يكن لقولهم اقرار العاقل على نفسه جائز معنى فما فهمنا من هذه العبارة بحسب فهم الصحيح كان في اثبات الاحكام وان لم يثبت به الموضوع ولا نسلم المقر فيه ترتب ما دون ذلك بان ظاهر كلام المقر عليه بالموضوع ثبت عليه الاحكام ترتب لزوم العمل بالمعنى كما اشرنا اليه سابقا فهو غير خال عن النظر على ما اشرنا سابقا فراجع وتتبعها ان ظاهر الاصحاب ان نكول ما ثبت الاقرار بعد تحققه غير مسموع وجعل الملاق للوارث فانه دال على النفوذ سواء عقبه بما ينافيه من انكار ونحوه او لم يعقبه فيكون المنسا ان كلما تحقق مفهوم الاقرار عرفا فلا يسمع ما ينافيه وما لم يتحقق فيسمع لانه مخرج للاقرار عن الاقرارية لا انه مناف للاقرار وما وقع الخلاف بينهم في مسائل الاستثناء وبعد التبعض والفصل والوصل في مثل قوله على الف من ثمن مبيع لم اقبضه ونحو ذلك كلها مبني على معرفة ان الاقرار يتحقق بالجزء الاول من الكلام فيكون ما بعده منافيا له او لا يتحقق الا بانقطاع الكلام بمعنى ان علم تعقيبه بما ينافيه متصلا ماخوذ في مفهوم الاقرار فما لم يحصل الانقطاع عرفا لم يتحقق مفهوم الاقرار وان ذلك يتفاوت بحسب المقامات وبحسب القيود وجنبات المسئلة عرفية لعدم تعرض كون هذا الكلام في العرف كلاما واحدا او كلامين ما في اخرهما اولهما فلا فائدة في اطالة البحث في ذلك تنبيه الاقرار انما يمسك به في مقام وجود من يدعي المقر به وينبغي ان لا يكون الاقرار معارضا مع فعل المقر ما لم يكن منه ما يعارضه بحمله على الارادة فلو اقر واحد بان هذا المال الذي في يده ملك زيد وقال ليس هو لي ثم قال هبتكه اياه او بعته عن اقراره وقال هذا ملكي ولم يكن زيد يدعي هذا المال فالمدار على تصرف المقر وفعله لا على ما يعارضه قوله وليس على المتهم ان يتوقع الاجازة من المقر له وهذا في صورة امكان تحقق الملك المقر واضح لاحتمال كونه وقت الاقرار ملكا لزيد ثم صار وقت التصرف ملكا للمقر وهذا لا مانع منه اما في صورة عدم امكان التجدد اما بحسب لزومه كما لو قال هذا مال زيد ثم من دون تخلل فصل بحيث لا يمكن تجدد سبب ملك في ذلك الوقت هبته لشخص مع هذا الاقرار منه اما بحسب اصل الاستعداد كما لو اقر ان هذه الدار التي في يده وقف على الفقراء او وقف بقول مطلق فلم يذكر الموقوف عليه وقال وقف ولا ذكر ونحو ذلك ثم باع تلك الدار او وضعها او تصرف فيه غير ذلك مما لا يجوز في الوقف من دون تحقق معارض يدعي ذلك فيتمسك بالاقرار فهنا ربما استشكل فيه من جهة ان الاقرار يقضي بانه ليس في ملكه ولا يمكن تجدد ملك له بحسب الفرض فلا يصح ما ينقض فيه الوقف نعم يلزم الحكم بصحة التصرف تقديما لما هو صريح في الملكية على ما هو ظاهر في خلافه فان الاقرار ربما يكون مبنيا على اغراض وهو اعلم بنيته وفعله محمول على الصحة كيف كان نعم مع دعوى المعارض يقبل الاقرار ويحكم ببطلان تصرفه فانه عموم اقرار العقلاء لا يعتد به دائرا مدار ذلك فتنبه

عنوان قال الشهيد في القواعد البينة حجة شرعية والحجة في البينة امور احدها ان يكون حجيتها مقصورة على مورد فيه النص الخاص كمقام الدعاوي والحكومات على تفاصيل ذكرها الاصحاب في كتاب الشهادات وذكروا في كل باب من الفقه ما يكون مثبتا له بمقتضى الادلة الخاصة والوجه في ذلك ان الموضوعات التي تتعلق بها الاحكام انما يراد بها الامور الواقعية كما هو مقتضى مدلولات الالفاظ والطريق الى الواقع هو العلم لما دل على اتباعه والنهي عن اتباع غيره فما علم كونه في الواقع كذا فعين به الحكم وضعا كان او تكليفيا وما علم عدمه فلا وما شك فيه فالمرجع الاصل سواء وافق الحكم الجهول او خالف فقيام البينة مقام العلم بقول مطلق لا دليل عليه والقياس باطل فيقتصر على ما ورد فيه النص او قام عليه الاجماع واما موارد الشك فلا وثانيها القول بحجيتها في مقام لم يعتبر فيه العلم بدليل خاص بعينها اخرى لان الاحكام الثابتة للموضوعات المطلقة لا يفترق الحال في ثبوتها بين كونها معلومة او ثابتة بالبينة واما الموضوعات التي قيدت بالعلم فلا عبرة فيها بالبينة كالطهارة والنجاسة فان الشارع حكم بالطهارة في الموضوع المشتبه حتى يعلم انه نجس وفي الحرمة والحلية حكم بالحلية حتى يعرف ويعلم انه حرام وفي الشيء الذي علم وجوده حكم ببقائه الى ان يعلم خلافه ويحصل اليقين

ونحو ذلك فان في هذه المقامات لا عبرة بالبينة لانه ليس بعلم ولا دليل قام عليه في المقام باعتبار العلم والوجه في ذلك ان البينة لو فرض انه دليل
عام على حجيته لعاضه ما دل على اعتبار العلم في ذلك بالعموم والخصوص من وجه لان دليل البينة خاص باعتبارها سواء كان هناك اعتبار
العلم ام لا ودليل اعتبار العلم قاض بعدم تعلق الحكم بدونه سواء كان هناك بينة ام لا ومتى ما وقع التعارض فاما ان يكون الترجيح لدليل
اعتبار العلم لنصوصيته وموافقته للاصل والعمومات من الكتاب والسنة او يتكافان ويتساويان فلا يثبت حجية البينة ايضا واما في مقام
لم يعتبر فيه العلم بدليل خاص فليس هناك ما يعارض دليل البينة الا عموم ما دل على النهي عما وراء العلم من كتاب وسنة ودليل البينة اخص منه مطلقا لعموم
النواهي للموضوعات والاحكام واختصاص البينة بالاول هذا بالنظر الى عدم وجود دليل عام للبينة بحيث يشمل صورة اعتبار العلم بالخصوص ايضا
والمتيقن من فتاوى الاصحاب ومن الاستقراء ايضا انما هو صورة عدم اشتراط العلم بالخصوص فيقتصر عليه فلا بد في كل مقام من تتبع الدليل
الدال على حكم ذلك الموضوع فان كان بلفظ مطلق منصرف الى الواقع فيكون البينة حجة فيه وان كان مشروطا بالعلم فلا يكون حجة فيه ولعل
عدم اعتبار بعض لما جرى البينة في باب النجاسة انما هو من هذا الباب وثالثها القول بحجية البينة مقتضى الاجماع دال الدليل على اعتبار الزائد المراد
بالبينة شهادة العدلين وهذا هو الذي يظهر من كلمات الاصحاب في سائر الابواب وعليه مشايخنا المعاصرون والوجه في عموم حجيته الاجماع
يمكن ان يكون امورا احدها الاجماع المحصل من كلمة الاصحاب على هذا المعنى من دون نكير منهم في ذلك ويتحصل هذا الاجماع من كلامهم من جهات
منها انهم في كل موضوع من الموضوعات كالطهارة والنجاسة والاوقات والقبلة وكافة العقود والايقاعات واسباب التحريم في النكاح من
رضاع ونحوه واسباب الفسخ من عيب وغيره واسباب الزنا من ارتداد وغصب وجناية ونحو ذلك الى ما شاء الله كلما يحكمون بحجية البينة من دون انكار
ولا تردد الا من شذ منهم في مثل مسئلة النجاسة والوقت كما لا يخفى على المتتبع في كلامهم ومنها ان في مقامات ما ذكرهم للثبوت بالبينة يعللون بانها
حجة شرعية وانها قائمة مقام العلم ويترددون غالبا في قبول خبر العدل الواحد هذا التعليل منهم دال على بنائهم على حجيتها الا ما دل الدليل
على خلافه ومنها انه لا ريب في عدم كون اكثر هذه المقامات التي يعتمدون فيها على البينة منصوصا بالخصوص ومع ذلك يحكمون بها من دون
اعتراض احد منهم في ذلك وبالجملة فظهور هذا الاجماع من كلامهم واضح لمن تدبر وثانيها منقول الاجماع على حجيته مطلقا في لسان بعض الاصحاب
بل الظاهر انه بالغ حد الاستفاضة وجماعة من مشايخنا المعاصرين صرحوا بالاجماع على ذلك وهو الحجة مع ان ارسال الاصحاب هذه المسئلة
ارسال المسلمات وتعليلهم بعموم ادلة حجية البينة قاض بذلك وثالثها الاستقراء وهو يقرب من الاستقراء التام فان ابواب الفقه فلما
الدليل والاجماع على حجية البينة في كثير منها وليس موارد الشك في ضمنها الا طائفة قليلة تلحق بالغالب يعرف ذلك بالتتبع وكثرة الموارد
تغني عن الحاجة الى الاشارة الى الموارد ورابعها ان للموضوعات لا ريب في كون اكثرها خفية على اكثر الناس بمعنى ان كل صنف من الناس وان كان
لهم تسلط في معرفة صنف من الموضوعات لكن الغالب لا بصيرة له في الغالب فلو علق تعلق الاحكام على العلم لزم تعطيل الاحكام غالبا ولزم
الهرج والمرج فلا بد من كون شيء معتبر في الشرع يوجب الوثوق به في الموضوعات ولا قائل بل لا هو ازيد من البينة من شهادة اربعة وخمسة ونحو
ذلك نعم بقي البحث في حجية العدل الواحد ياتي البحث فيه وخامسها انه لو دار ثبوت هذه الموضوعات مدار حصول العلم لكل احد لزم العسر
والحرج الشديد المنفيان بالنص والاجماع وكذا المقدم فيثبت حجية البينة بعدم القول بالفصل الا كل من اعتبر ما سوى العلم فقد اعتبر البينة
وسادسها ما رواه بعض المتقدمين من علمائنا ومعاصرينا من الخبر في هذا الباب هو قوله ع اذا شهد عندكم المؤمنون فاقبلوا والظاهر على
ما بالى انه معتبر بحسب السند ايضا وعلى فرض عدم اعتباره ايضا مجبور بالشهرة العظيمة والاجماع المنقول وما مر من الوجوه السابقة والكلام
في الدلالة والظاهر من الشهادة هو الاخبار عن العلم بامر يتعلق بالغير على الظاهر وما كان متعلقا بنفس الانسان يسمى اقرارا بل الظاهر ان الاقرار على
النفس ايضا اخبار عن علم ويسمى شهادة كما يدل عليه قوله تع كونوا قوامين بالقسط شهداء لله ولو على انفسكم وهذه الاية يدل على حجية
الاقرار وقد تمسك به بعضهم ايضا وذكره في ايات الاحكام في باب الاقرار والحاصل ان مقتضى اللغة والعرف كما ياتي مفصلا ان الشهادة
هو الاخبار عما اطلع عليه الشاهد علما وحينئذ فالمتعلق في الخبر على ما هو الظاهر بمعنى اذا اخبركم المؤمنون عما اطلعوا عليه فاقبلوا في اي

باب كان وهو المدعى ولو قيل ان ظاهر الخبر قبول شهادة المؤمن مطلقا وان ذلك مثل البينة قلنا ان العدالة يثبت شرطيتها بالاجماع ولو قيل ان
المؤمنون جمع محلى باللام وظاهره الاستغراق فيصير المعنى اذا شهد عندكم كل فرد من افراد المؤمن فاقبلوا وهذا يصير في حد المقرر في
التواتر فلا بحث فيه وان اريد به التوزيع بمعنى كون كل من المؤمنين شاهدا الواحد من المخاطبين في مقام من المقامات فيدل على حجية الواحد
ايضا ويكون من جملة الادلة الدالة على حجية خبر العدل الواحد والكلام فيه هو خارج عن البحث قلنا لا ريب ان ارادة التوزيع خلاف
ظاهر هنا لان الخبر والتوزيع غالبا انما يصار اليه في مقام تقابل الاستغراقين كقوله تع الرجال قوامون على النساء ونحو ذلك اما
مثل هذا الخبر فلا توزيع فيه لان ضمير جمع الخطاب وما في معناه ليس اداة الاستغراق بل هو تابع للمستعمل فيه بالعموم والخصوص ولا ريب
في عدم حضور كل مكلف عند الخطاب وادلة الاشتراك في التكليف لا يثبت عموم اللفظ والتوزيع مبني على الاستفادة من ظاهر الاية فلا
يقال ثبوت حجيته للمخاطبين يوجب اشتراط الكل فيتحصل العموم في المخاطب حكما لانا الاشتراك في التكليف فرع تنقيح الحكم من الخبر حتى يتعدى
الى الغير لا ادخال الغير اولا ثم فهم الخبر ولا ريب ان هذه الخبر بدون عموم في ضمير الخطاب لا يدل على التوزيع ولا وجه لحمله عليه فبقي الكلام
في ارادة الاستغراق فنقول لو كان المراد ان كل مؤمن اذا شهد عندك فاقبل فلا نسلم كون ذلك معنى القول شهادة المجموع بل الظاهر
انه يدل على قبول شهادة كل فرد لان قوله اذا شهد عندك كل مؤمن بمنزلة قولك كل مؤمن اذا شهد عندك فاقبله ولو سلم دلالته على اعتبار شهادة
الجميع نقول ان ذلك غير مراد قطعا لعدم امكان شهادة الكل في شيء عادة فاما ان يحمل على الجنس المفرد فيدل على حجية الواحد ايضا واما ان يراد
به جنس الجمع فيكون دالا على حجية الثلثة وما زاد واما ان يحمل على الاستغراق العرفي فيكون دالا على حجية الشياع المعتبر والاستفاضة
والمتواتر ونحو ذلك فعلى تقدير ارادة الاستغراق العرفي يسقط عن الحجية لو استلزم ذلك ثبوت التواتر ولكن يمكن ان يقال ان الاستغراق
العرفي غير ملازم لحصول التواتر فهو مفهوم ما بينهما عموم من وجه فيدل على حجية الاستغراق وان لم يبلغ حد التواتر ويثبت بذلك حجية البينة
لان كل من قال بحجيته مدعيا العلم اعتبر البينة وبعبارة اخرى متى ما لم يعتبر التواتر فلا قائل باعتبار ما زاد على البينة ولو اريد به جنس
الجمع فالدلالة على المدعى بضميمة عدم القول بالفصل واضح ولو اريد به التوزيع او جنس المفرد على حجية البينة ايضا من دون بحث غاية الامر
على حجية الواحد ايضا وهو لا يضر في المدعى وعلى اي حال فلا بحث في عموم الخبر بحسب المورد وعلى تقدير دلالته على حجية البينة يثبت به عموم الحجية
وقد اعتمد على هذا الخبر طائفة من المعاصرين ولكن في الدلالة ما ترى من النظر وسابعها ما دل من الايات الشريفة على حجية العدلين في مقامات
خاصة منها قوله تعالى يحكم به ذوا عدل منكم وقوله تع واستشهدوا شهيدين من رجالكم وقوله تع شهادة بينكم اذا حضر احدكم الموت حين
الوصية اثنان ذوا عدل منكم وقوله تع واشهدوا ذوي عدل منكم فان هذه الايات وما بمعناها دالة على قبول شهادة العدلين في الفرض و
الوصية وصيد المتلف في الاحرام ومن الواضح عدم الفرق بين هذه الموارد وغيرها بل بما يدعى الاولوية فان حقوق الناس اذا ثبت بالعدلين
فالموضوعات التي لا دخل لها في حق الغير بالاولوية ومقدار الغرامة في الاحرام اذا ثبت بالعدلين فسائر القيمات والمسائل المتعلقة بالحقوق
بالاولوية بل يمكن ان يدعى ان ظاهر هذه الايات ان شهادة العدلين في نفسها حجة لا خصوصية لهذه الموارد بل قوله تع واستشهدوا
شهيدين من رجالكم مطلق شامل لكل مقام يراد فيه استكشاف الحال فيه وتخصيصه بما اخطر القبل والبعد خلاف الظاهر ولا ريب
ان الامر بالاستشهاد يقتضي كونه مقبولا عند الاخبار والا لما ثمرة في الاستشهاد وثامنها ما دل من الايات الشريفة على وجوب تحمل
الشهادة واداءها واقامتها والذم على من كتمها مثل قوله تع واقيموا الشهادة لله وكونوا قوامين بالقسط شهداء لله وقوله تع
ولا ياب الشهداء اذا ما دعوا وقوله تع ومن يكتمها فانه اثم قلبه وقوله تع ان الذين يكتمون ما انزلنا من البينات والهدى الاية وقوله
تع ومن اظلم ممن كتم شهادة عنده من الله ووجه الدلالة ان الشهادة لغة وعرفا بمعنى الاخبار عما اطلع عليه الانسان كما يشهد به وبمعنى وجوب
اقامتها وتحملها وحرمة كتمانها علم ان اظهارها نافع مؤثر ومقبول واحتمال لزوم الاظهار رجاء تحصيل قطع او متواتر لاكمال العدد فان
الشهادة في العرف واضح المعنى وليس مرادها عندهم حصول القطع بل تمام الحجة وحصول الوثوق كما ان احتمال التنزيل على موضع تبين من الشرع

بين موارد الشهادة والبينة خلاف الظاهر بل الظاهر من هذه الآيات عموم حجية الشهادة وهو يصدق على العدلين قطعا وعلى الواحد ايضا بمقتضى العرف
واللغة الا ان الاجماع قام على اعتبار التعدد في الشهادة وتناسبها ما دل من كون البينة على المدعي ولا ريب في صدق البينة على العدلين لان
البينة ما به يتبين الشيء ويستكشف والعدلان مما يحصل التبين بهما فلا وجه لما يتوهم ان هذه الرواية دلت على كون ما به التبين على المدعي
وان قلنا بان البينة اي شيء فهو موكول الى الشرع بل بما يمكن ان يكون البينة حقيقة في شهادة العدلين في زماننا وما قبله بل قيل
الشرع ايضا كانوا يطلقون البينة على الشهادة فيكون المعنى اقامة الشهادة على المدعي ولا ثمرة لذلك الا السماع والقبول قطعا وكل موضوع
من الموضوعات من حيث تحققها موضوع لترتيب اثر الخبر ولو فرض انحصار الدعوى الى ما هو المتعارف بين الناس فنقول يمكن تعلق شيء
باي موضوع فرض حتى يكون داخلا في الدعوى المتعارف ولا يخفى دلالته على المدعي ولو لم يمكن فرض الدعوى في بعضها فيمكن تتميمه بعدم القول
بالفصل لا يقال ان ذلك كله لو تم لافاد ثبوت ذلك بالعدلين في مقام الدعوى واما مطلقا فلا لانا نقول اولا ان ثبوته بالعدلين في مقام الدعوى
يقتضي ثبوته بهما في غيره بالاولوية وثانيا ان كل من قال بثبوت الموضوع بالعدلين قال به مطلقا من لم يفرق بين الدعوى وغيره وعاشرها
ما ورد من الروايات في وجوب تحمل الشهادة واداءها والذم على كتمانها كما دل عليه الآيات واكثرها وارده في التفسير مذكوره في كتب الحديث
من اراده فليراجع اليها ولوضوح مدلولها اعرضنا عن ذكرها وبالجملة الظاهر البناء على تتميم حجية شهادة العدلين الاجماع وان كان
شيء من هذه الادلة لا يخلو عن نظر لكن بعد تراكم هذه الادلة وتسليم الاصحاب لها في كل باب فلا باس من الحكم بذلك وفي هذه الآيات والاخبار
التي اوردناها كلام من جهات كما ان فيها نفع نعتد به فيه واما حجية العدل الواحد ففي ما دل عليه الدليل بالخصوص كخبر الوكيل وخبر الواحد
ونحو ذلك فلا بحث كما دل الدليل فيه على اعتبار التعدد واما في موارد الشك فظاهر جمع من الاصحاب كما انقوه ذلك من الشهيد الثاني وغالب
حيث يقول في قبول خبر الواحد حجة والمنشأ الشك في شمول ادلة حجية خبر الواحد حيث ان العمدة عندك في قبول خبر الواحد في الاحكام
الشرعية هو الاجماع والاخبار المتواترة معنى الدالة على ذلك مع ادلة اخرى وكلها لا تعم الموضوعات نعم لو تم دلالة آية النبأ على ذلك فيمكن
التمسك به في عموم حجية خبر الواحد لكن ظاهرها بالشهادة ايضا الا ان الاولى محل اشكال ولا ان الشهادة مقيدة بالتعدد بنص
او اجماع سواء جعلته من باب التخصيص ومن باب التخصص فليتدبر **عنوان** الشرائط العامة للمباشرين في عبادة او عقد او ايقاع كا
لبلوغ والعقل والرشد والاسلام والايمان والعدالة والحرية والاختيار والقصد **عنوان** لا شبهة في عدم اشتراط البلوغ في الاحكام
في المواريث والديات والضمانات لغصب او اتلاف او التقاط ونحو ذلك يجري على الصبي كالبالغ والوجه فيه عموم الادلة وعدم
وجود المخصص فان من تولد من اجنبي صار منتسبا فهي لي او من حاز شيئا من المباحات فقد ملكه او على اليد ما اخذت او من اتلف شيئا من مال
او نفس ضمنه ونحو ذلك كلها عامة للصبي كالبالغ من دون فرق فلذا نقول انه يملك بالاحتطاب والاصطياد ويضمن بسبب اتلاف او غصب
ودعوى ان هذه الادلة اما تنصرف الى البالغين لانها ايضا مسوقة كسوق سائر التكاليف الغير المتعلقة بغير البالغين ممنوع
فان اللفظ لا ريب في عمومه لغة وعرفا مضافا الى فهم العلماء من هذه الادلة الوضعية لا لغاء جهة المباشرة اتفاقا ضمنه ثبوت الحكم
في اي مورد كان ولو قيل ان الحكم الوضعي مستلزم لحكم تكليفي على اباء او مط والحكم التكليفي من وجوب دفع او من تحريم اخذ ونحو ذلك
لا يتعلق بالصبي كما سيجيء ونفي اللازم قاض بنفي الملزوم قلنا استلزام الوضعي للتكليف ان كان في الجملة اعم من الاطلاق والتقييد
فهو مسلم فان ضمان المتلف يقتضي وجوب الدفع الى المالك مع المطالبة لكن مع اجتماع شرائط التكليف وهذا لا مانع منه في الطفل فانه
ضامن بالفعل يجب عليه الدفع اذا اجتمع فيه شرائط التكليف وان كان خصوص الحكم المطلق المنجز فاستلزام الحكم الوضعي للتكليف بهذا
المعنى ممنوع كما اشرنا اليه مضافا الى ان عدم وجوب الضمان في الصبي الى حال البلوغ يوجب عليه بعده ايضا لبراءة ذمته فان البلوغ
ولا يبعد ذلك كون الاتلاف حال الصبي سببا للضمان حال البلوغ خلاف ظاهر الدليل فتظهر الثمرة في صحة الابراء وغير ذلك مما لا يخفى
ومن هذا الباب سائر الاسباب كاسباب الوضوء والغسل موجبة في الصبي ايضا لهما عند تعلق التكليف والوطي مثلا سبب للتحريم في

المطاه

المصاهرة ولواحقها في الصبي كالبالغ وعلى هذا النحو غيره **عنوان** اختلفوا في شرطية البلوغ لشرعية العبادات وصحتها بعد اتفاقهم
على شرطية التمييز وشرطية البلوغ في الوجوب والتحريم بمعنى عدم العقاب على الصبي في فعل او ترك على اقوال احدها ان هذه العبادات
من الاطفال تمرينية صرفة بمعنى عدم ترتب اجر وثواب من الله تعالى على عمل الصبي وان كان للولي ثواب التمرين لذلك وثانيها ان عباداته
شرعية كالبالغين ومعنى الشرعية كونها صحيحة للصبي مطلوبة من الشارع بحيث يستحق عليها الاجر والثواب الاخروي سواء كان فعل
واجب او مندوب او ترك محرم او مكروه وبعبارة اخرى خطاب الندب والكراهة متعلق بافعاله والواجب في حكم المندوب والحرام في حكم
المكروه بعد رفع العقاب عنه وان كان امر الولي له بذلك تمرينا له على العمل لكون ثواب التمرين للولي غير مناف لكون الفعل مما فيه ثواب
للطفل وثالثها ان عبادات الصبي شرعية تمرينية لا انها شرعية اصلية والمراد بذلك ان اتيان الصبي لهذه الافعال وتركه لها تركا
مطلوب للشارع لا لانفسها بل لحصول التعود والتمرن على العمل بعد البلوغ فصلوة الصبي فيها جهتان جهة كونها صلوة وهذه الجهة
ملغاة في الصبي لا فرق بين كونها صلوة او قياما او نوما او نحو ذلك في عدم رجحانها اصلية بالنسبة اليه وعدم وجود اجر في ذلك من جهة
الصلوتية وجهة كونها تعودا على شيء يكون مطلوبا بعد البلوغ وان كان لا اعتبار الان في حد ذاته وهذه الجهة مطلوبة للشارع يثيب
عليه وبعبارة اخرى التمرين مستحب دون الصلوة والصوم فيرتب على التمرين بين القول الاول والاخير يظهر في حصول الاجر للصبي وعدمه
فعلى الاول لا اجر له بخلاف الاخيرين وبين الاخيرين يظهر في تعيين الاجر فان القول بالشرعية يقتضي حصول ثواب الصلوة والصوم بالنسبة
اليه كالبالغ من غير فرق والقول الثالث يستلزم حصول ثواب التمرين لا الصلوة والصوم لعدم كونهما راجحين للصبي بل الراجح هو التمرين
والاعتياد وتظهر ايضا في نية العبادات الواجبة فعلى التمرين ينوي الوجوب وفي جواز نيابة الصبي عن ميت او حي باجرة او تبرعا فعلى القول
بالتمرين الصرف واضح الفساد لعدم كونه قابلا للنيابة لعدم وجود القابلية الموجبة للصحة وعلى القول بالشرعية فهي جائزة كالبالغ من
دون فرق فيكون نائبا ويكون منويا عنه ايضا وعلى القول الثالث لا يجوز ايضا لان رجحان التمرين لا يكون قابلا للنيابة لعدم امكان حصول
المراد الا بالمباشرة وهي غير موجودة لو كان النيابة ولعدم وجود ثواب في اصل الفعل قابل للرجوع الى شخص غير من ينوب عنه بل الاجر
على نفس التمرين وكونه للغير فرع كونه منويا عن الغير وهو غير ممكن فيما نحن فيه لما تقدم والمحكي عن مشهور الاصحاب القول بالشرعية
وعن بعض علمائنا القول بالتمرين وجماعة من المتأخرين منهم الشهيد الثاني وجملة من الغالب بين القول بالشرعية التمرينية
وربما يظهر من بعضهم نسبة كلام الاصحاب ايضا على ذلك لا الشرعية بالمعنى الثاني فتدبر واما الادلة فللقائل بالتمرين اصالة عدم ترتب
الثواب الا بالدليل وهو منتف وعدم شمول ما دل على الاحكام التكليفية من الاوامر والنواهي على الصبي لانصرافها الى البالغين لظاهر
وتقييد بعض الاحكام قطعا بالبلوغ كالواجبات والمحرمات من حيث كونهما واجبا ومحرما ولا فرق بينهما وبين غيرهما في جهة الطلبية
والمطلوبية وان كان هناك فرق في العقاب عليه وحديث رفع القلم عن الصبي والمجنون المعتمد عليه عند العامة والخاصة ومعناه
ان القلم الجاري على البالغين العاقلين مرفوع عن غيرهما ولا ريب ان القلم اعم من الواجب والمندوب والمحرم والمكروه بل المباح
ايضا فيصير المعنى ان الحكم الجاري على البالغ العاقل لا يجري على الصبي والمجنون بقول مطلق فلا يتحقق طلب لا تعالى ولا ندبا حتى يكون راجحا
ولو كان عموم ادلة الاحكام شاملة للصبي ايضا لتخصص بحديث رفع القلم اذ التعارض بين العمومات وبين الخبر بالعموم والخصوص
المطلق غالبا ولو فرض بالعموم من وجه كقوله من قرأ سورة الفاتحة فله كذا فانه شامل للصبي وغيره وحديث رفع القلم عن الصبي
شامل للفاتحة وغيرها من الاعمال فنقول ايضا بتقديم حديث رفع القلم لوروده على تلك العمومات ولكونه حجة باعتبار
الموضوع واعميته باعتبار المحمول وتعلقها بالفاتحة مثلا بالعكس ولعمومه الاحيثية هو الموضوع فلا وجه بعد ذلك لترتب الثواب
عليه كون الاولياء مامورا بالتمرين لا يقتضي بكون هذه الافعال مطلوبا من الصبيان بل المتبادر منه الا كتعليم الشاذي ونحوه الثواب
للولي على تمرينه لانه عمل مامور به ولا جزاء لعمل الصبي مط والكلام الجامع بين القولين الاخيرين الثابت لهذا القول مواخذا فان

ما دل من العقل على ترتب الثواب على الافعال الشاملة للصبي كالبالغ كما لا يخفى على من تتبع الآيات والاخبار والآثار دالة فضلها الى
البالغين ممنوع لان ليس المقام الا كتاب الاسباب والضمانات فتحا ان ما دل منها من الادلة عام للصبي والبالغ فكذا المقام من دون فرق
الا ان دل دليل على التخصيص ثانيها ان المستقلات العقلية كحسن الاحسان والود بعد ونحو ذلك لا ريب في كون من امتثل بها
مستحقا للثواب في نظر العقل من دون فرق بين البالغ والصبي والعقل لا يقبل التخصيص في الجزاء لا ينفك عن العمل الحسن عقلا ونقلا
فكيف يحتمل القول بعدم ترتب الثواب على ذلك مع تسليم هذه المقدمات ودعوى عدم حكم العقل بحسن الود بعد او الاحسان في الصبي
لما يكون الوجه فيه العبادات لا فرق بين ما يستقل به العقل وغيره ثالثها ان بعد حكم الشرع بمطلوبية الافعال الواجبة والمندوبة
علمنا بكونه مصلحة او مفسدة في فعله او تركه يوجب المطلوبية على ما تقرر عندنا من تبعية الاحكام للمصالح ولازم ذلك كونه مطلوبا
من الصبيان ايضا اذ لا يختلف المصلحة الكامنة فيه بالمباشر والحال الا ان ملاحظة في المصلحة تتغير بتغيرها ولكن الكاشف عن ذلك الدليل
وحيث ان الطلب والثواب متعلق بماهية قراءة القرآن مثلا ولم يدل دليل الا على خروج الجنب والحائض مثلا وجب نعلم من ذلك ان
الصبي والبلوغ لا مدخلية له في المصلحة ورابعها ان قضية اللطف عدم خلو هذا العمل الصادر من الصبي عن الثواب فان من اتى
بعمل حسن قاصدا به جلب ثواب الكريم محروما عن الجزاء والثواب مناف للطف ما دل من الكتاب والسنة على انه تعالى يقدم ذراعا
من تقدم عليه بشبر فتدبر وخامسها الاعتبار العقلي فانه من المستبعد الفرق بين ما قبل البلوغ بسنة يوما وما بعده فان المراهق الفاني
للبلوغ حد لا ريب في انه يمكن من الاخلاص في العبودية لله تعالى كما بعد البلوغ بل في الحالة الاولى ربما يكون اشد من الحالة الثانية فيبعد
كونه مأجورا على الثانية دون الاولى وسادسها من الاخبار على ان لكل كبد حرا اجرا فانه عام للصبي والبالغ بل مشير الى ان العلة انما هو حرارة
الكبد لا ريب في احتراق كبد الصبيان في بعض الاوقات والازمان شوقا الى الله تعالى فتم اذ يمكن كثير من البالغين وسابعها لزوم ترجيح
المرجوح فانا لو فرضنا ان المراهق لنية بعبارة مشتملة على الاخلاص والشرائط والاجزاء واتى عبره بهذا العمل واتى به ذلك ايضا بعد بلوغه
غير مستجمع لتلك الصفات الكمالية فجعل الثواب للثاني دون الاول ترجيح للمرجوح على الراجح الا ان يكون الصبي لو كان معتقدا للخصوص
الثواب فهو خارج عن محل النزاع اذ البحث في الحكم الواقعي وفي انه هل هناك ثواب ام لا وبعد علم بثبوت خطاب الشارع له فلا ثمرة في جمع الشرائط
والاجزاء مفاما وثامنها انه قد ورد الامر على الاولياء ان يأمروا الاطفال بالعبادات كقوله مروهم بالصلوة وهم ابناء سبع ولا ريب في
ان الامر بالامر بها مثبت على العمل عرفا كما اذا قال زيد لعمرو قل لبكر ان يفعل كذا فامر لبكر بذلك بحيث لو اطلع بكر على كلامه يبادر
دون امر عمرو بل من خارج لولا الامتثال ولو خالف لاستحق العقاب وليس معنا ان بكرا مأمور من عمرو لا من زيد وذلك في العرف واضح
ومثله قوله تعالى قل يا ايها النبي قل لعبادي يقولوا التي هي احسن فان ذلك يكون امر العباد من الله والمسئلة محررة في الاصول فيكون
الصبيان ايضا مأمورين من الشارع بالعمل ولازمه الثواب وهو معنى الشرعية واما بناء العقاب على الثواب والبحث في تعلقه اذ السبب في
العقاب انما هو اللطف والرحمة مع عدم كمال العقل في الصبي وهو سبب في وجوب الثواب لا في انتفاء عنه عدمه واما حديث رفع القلم فنقول
انه لا يدل على نفي الثواب المطلوبية مطلقا بل اللازم منه اما نفي العقاب كما هو غالب استعماله في العرف فان اهل العرف اذا قالوا فلان
مرفوع القلم لا يريدون به الا عدم المؤاخذة عن افعاله وزرعه كروا ما علم ترتب جزاء على عمله المستحسن فلا دليل في رفع القلم على ذلك
فلا يعارض الادلة السابقة واما المراد منه نفي القلم الجاري على المكلفين حتى في المستحبات ولا منافاة بين عدم كون الاستحباب بالمعنى
الموجود في المكلفين وبين كونه مستحبا مستحقا للثواب من جهة التمرين كما يراه اهل القول الثالث وبالجملة فحديث رفع القلم لا يدل
على التمرين المحض الا مع فرض لا لشمول على ارتفاع الحكم مطلقا وليس كذلك ويرشد الى هذا المعنى عدم ارتفاع الاحكام الوضعية من جهة
نفسها عن الصبي على ما ذكرناه مع ان حديث رفع القلم عام وليس الا الانصراف الى المؤاخذة لا اصل الحكم ورفع المؤاخذة لا اصل
الحكم ورفع المؤاخذة رفع للوجوب والتحريم دون سائر الاحكام اذا عرفت هذا فينبغي تحقيق الحق بين القولين الاخيرين فنقول

فظهر مما ذكرنا ان ترتب الثواب عقلا لا مانع منه ولو كان هناك مانع لم يكن فرق بين استحباب التمرين واستحباب الصلوة ومنع ما انفتح
باب كون الشيء مطلوبا من الصبي بحيث يوجر عليه جاز كون كل عمل كذلك وذلك واضح لما عرفت ان مقتضى تعين ترجيح المرجوح وقاعدة
اللطف وكون الاجر لكل كبد حراء وحي الثواب يفي فضلا عن عدم المانع عقلا ولكن اصحاب القول الثالث يدعون ان الثواب
في الجملة اللازم من قاعدة اللطف ونحوه من الادلة نقول به وهو ثواب الاعتياد واما ثواب اصل العمل كما في البالغ فهو فرع الدليل وليس
الا شمول العمومات وقاعدة الامر بالامر والعمومات لو فرضنا عدم انصرافها الى البالغين والامر بالامر لو سلمنا عدم كونه منصرفا الى
التمرين الذي لا يدل الا على مطلوبية التمرين دون اصل الافعال نقول ان حديث رفع القلم نافي لا بشمول كل ما هو جار على
البالغ من الصبي ومنه مطلوبية اصل الافعال نعم على الصبي يجري عليه ما لا يجري على البالغ وهو حديث التمرين فان مما للبالغ
مطلوبية اصل الفعل وهو غير متحقق في الصبي وما في الصبي رحمة للبالغ لحديث رفع القلم مخصص للعمومات وما هو موجب
لارتفاع قاعدة الامر بالامر هنا بمعنى ارادة التمرين لا الامر فيصير الحاصل ان هناك ثواب تمرين لا ثواب اصل العمل وحيث جعل المسئلة
الى دلالة حديث رفع القلم فلا بأس انه انما الظاهر منه رفع المؤاخذة فلا بد لعلى ارتفاع الاحكام مطلقا ولما انه منصرف الى بحث اثبات
في ارادة ارتفاع سائر الاحكام فينبغي عموم ما دل على الاجر والجزاء سليما عن المعارض وما ذكرناه من الوجوه الاخر وبدا له وهنا احتمال
رابع لم اجد من قال به وهو ان اعمال الصبي شرعية بمعنى ان ثواب اصل العمل ولكنه عائدا الى الولي دون الطفل ويمكن الاستناد
في ذلك الى ان الافعال من الطفل من جهة عدم كمال العقل انما يكون المحرك والداعي له الى العمل هو الولي وحيث ان المباشر ضعيف فيكون
السبب هو الولي ويكون العلة الاقوى الولي ويكون الطفل كالآلة نظير ما ذكروه في الجنايات وما ذكروه في المعاملات من جواز كون الطفل
كالآلة وان كان غافلا فاسدا محضا ولكنه لضعفه كالآلة واذا كان كذلك فالفعل مستند الى الولي فله جزاؤه ان خيرا فخير وان شرا فشر
والثاني ما ورد في الخبر في باب الحج في حج الولي بالطفل المميز فانه قال ان الولي اذا فعل ذلك ويتم الاعمال كان له اجر حجه والظاهر منه انه
كانه فعل حجا وهذا الفعل في الحقيقة فعله فيكون للولي في كل مقام يأتي به الصبي بعمل ثواب ذلك العمل ولكن قضية العقل وظواهر
الكتاب والسنة كون جزاء كل عمل لمن باشره بفعله فان كان المباشر الطفل فثوابه فيشكل كونه لشخص اخر الا في النيابة ونحوها
وان لم يكن ثواب على التمرين وتدل الثواب الحاصل للولي ليس ثواب فعل الصبي بل انما هو ثواب يكون له داعيا الى هذا العمل وممرنا
عليه فيكون ثوابه عادة الصلوة والحج مثلا كما يرشد اليه قوله الدال على الخير كفاعله هذا ما يخطر بالبال في هذا المجال على
الاستعجال وكيف كان فالقول بالشرعية بالمعنى الثاني عندنا قوي الوجوه الروايات الخاصة في الصوم والصلوة لا ابنائهما واكثرها بلفظ
الامر وهنا وجه خامس هو كونه منهيا في الواجبات عملا في المندوبات فاما في الثاني فلما مر من العموم واما الاول فلان انتفاء الوجوب يوجب
انتفاء الرجحان الذي في ضمنه ولا دليل على الاستحباب والكل لا وجه له فتأمل ولا اعرف به قائلا **عنوان** عبارة الصبي ملغاة في العقود
والايقاعات كافة وبعبارة اخرى البلوغ شرط مطلقا سواء كان العقد او الايقاع لنفسه او لغيره فلا فرق بين كونه محجورا عليه
المتعلق عليه وبين كونه مأذونا من الولي او عدمه وبين البالغ عشرا في الذكر وعدمه على ما نراه من عدم كونه بلوغا وعلى القول
بكون البلوغ هو العشر فيصير النزاع في الموضوع دون الحكم من حيث هو والوجه في ذلك امور احدها الاجماع المحصل من الاصحاب
الظاهر بالتتبع في كلماتهم حيث انهم يشترطون في البيع جميع العقود والايقاعات وهو الحجة وخالف فيه من يذكر بعد ذلك من الاصحاب غير قادح
في الاجماع وحجيته بالسيرة على معاملة الصبي لا ينافي الاجماع على بطلان عقده للفرق بينه وبين المعاطاة مع ما نذكر فيه من الوجوه
الاخر وثانيها منقول الاجماع حد الاستفاضة كما حكي عن ابن حمزة والعلامة وغيرهم مع تأيد بتتبع فقيه ومحكيه وعما نذكر بعد
ذلك من الادلة وربما ناقش فيه بان الفاضل مع نقله الاجماع قال ان الوجه عندنا البطلان لو كان هذا اجماعا لم يكن لقوله
الوجه وجه ويمكن دفعه بان كلامه يمكن كونه في مقابل رواية ضعيفة او في مقابل الفتوى لعامته ونحو ذلك فلا بد على التنبيه

وثالثها ان الاصل في العقود ولا سيما القرار وكذا الايقاع بما ثبت من الادلة صحته انما هو في غير عقد الصبي فان العمومات لا تشمله كما
توضيحه ورابعها ان الصبي محجور عليه في التصرفات لمسلوب الاهلية والعقد ايضا من جملة ذلك وان كان يرد عليه ان محض العقد ليس تصرف
وينتقض بالسفيه فانه محجور عليه مع ان عبارته ليست بمسلوبة فيصح بالتوكيل والاستيذان وخامسها ان صحة العقد يستلزم ترتب
الاثار والاحكام واللوازم من الامور الواجبة والمحرمة وهذه الاحكام لا تثبت للصبي لرفع القلم عنه ونفي اللوازم نفي للملزومات
ويشكل باحتمال القول بالصحة باذن الولي واجازته مع كون المكلف بترتيب الاحكام هو الولي والاجنبي وسادسها الاخبار المستفيضة
الدالة على عدم صحة معاملات الصبي وعقوده المنجبرة ضعفها بما سنذكره من الفتوى والعمل منها ان الجارية اذا تزوجت ودخل
بها ولها تسع سنين ذهب عنها اليتم ودفع اليها مالها وجاز امرها في الشراء والبيع واقيمت عليها الحدود التامة واخذ لها بها والغلام
لا يجوز امره في الشراء والبيع ولا يخرج من اليتم حتى يبلغ خمس عشرة سنة او يحتلم او يشعر او ينبت قبل ذلك ومنها الخبر عن اليتيم متى يجوز
امره قال حتى يبلغ اشده قال وما اشده قال الاحتلام ومنها الخبر الاخر اذا بلغ الغلام اشده جاز له كل شيء الا ان يكون ضعيفا او
سفيها وجه الاستدلال ان جواز الامر عبارة عن النفوذ والصحة والشراء والبيع حقيقة في العقد في التمليك وقد علق في الاخبار
على البلوغ ومفاهيمها تدل على عدم الجواز والنفوذ قبل البلوغ وهو المدعى وندفع ان المتبادر منها كون الحجر والمنع من التصرف في ماله
واما كون عبارته مسلوبة ولو بالوكالة والاذن فلا ولكن الظاهر من الخبر كون الصغر مانعا عن صحة المعاملات ولا مدخلية لماله
او غيره في ذلك مضافا الى عدم القول بالفرق بين ماله ومال غيره ولو قيل ان المتبادر من النصوص جواز الامر على الاستقلال فلا يدل
على عدم الصحة مع اذن الولي قلنا ان كان المراد من جواز امرها في البيع والشراء نفاذه وصحته كما ذكرناه فنقول هو اعم من اذن الولي
وعدمه وليس فيه انصراف الى الاطلاق خصوصا مع كون الغالب في معاملات الاطفال رضا الاولياء وان كان المراد من جواز الامر جواز
امر الولي لها في البيع فوجه الدلالة واضح لان مفهومه ان الولي لا يجوز له ان يرخصه في المعاملة ما لم يبلغ وليس الا لعدم اهليته لذلك
واما اختصاصها باليتيم فلا اشكال فيه لعموم الخبر الاخير وعدم القول بالفرق بين اليتيم وغيره وظهور كون العلة الصغر لا اليتم
ولا المجموع المركب فتامل وليس في الباب خلاف الا من الشيخ ره وينسب الى بعض ايضا ان من بلغ عشرا يجوز بيعه ونحو ذلك من تصرفاته مع كونه عاقلا
فان كان مستنده في ذلك المرسلة الدالة على جواز تصرف الصبي اذا بلغ عشرا كما ذكره فهو ضعيف السند مخالف للشهرة بل الاجماع كما ذكرنا
مخالف للاصول ومع ذلك فلا دلالة فيه لان جواز التصرف غير جواز كل تصرف خصوصا البيع ولعلنا نقول ببعض التصرفات والنص غايته
الاطلاق لا ينصرف الى مثل العقود والايقاعات كلها مع امكان حمله على الانثى فانها في العشر بالغ او على مقارنة بلوغ العشر بلوغه
الحقيقي باحتلام ونحوه ولو سلم كل ذلك فنقول الخبر يكون من جملة الاخبار الدالة على ان البلوغ يصير بالعشر ولا نقول به وهو امر
اخر وان كان المستند ما رواه الصدوق والكليني في الصحيح الى صفوان عن موسى بن بكر وهو واقفي غير موثق عن زرارة عن ابي جعفر ع
قال اذا اتى على الغلام عشر سنين فانه يجوز في ماله ما اعتق او تصدق او اوصى على حد معروف فهو جائز وصحيحة جميل بن دراج
عن احدهما قال يجوز طلاق الغلام اذا كان قد عقل وصدقته ووصيته وان لم يحتلم وما في صحيحة عبد الرحمن بن ابي عبد الله وصحيحة
ابي ايوب في الغلام ابن عشر سنين يوصي قال اذا اصاب موضع الوصية جازت مع ما رواه زرارة وموثقة محمد بن مسلم من النابلية لهما
ومرسلة ابن ابي عمير الدالة على جواز طلاق من بلغ عشر سنين والروايات الضعيفة الدالة على جواز عتقه فنقول ان كل ذلك من ادلة
القول بحصول البلوغ في العشر ولا نقول به ولو سلم فهذه الاخبار بعضها ضعيفة مع عدم شهرة جابرة والصحيح منها معارض
بما هو اقوى منه مضافا الى ما مر من الادلة هنا ومع ذلك فالتعدي بالقياس باطل فلعلنا نقتصر على جواز الوصية والصدقة والطلاق
ولا نتعدى الى الغير وبالجملة هذه الاخبار مع معارض القوي وعدم شهرة العمل بمضمونها لا يعتمد عليها ثم ذهب بعض المتاخرين
ثالثهم المولى المقدس الاردبيلي الى جواز معاملات الصبي المميز مطلقا ولعل ذلك لضرب من الادلة الاول ما دل على صحة العقود من

العمومات

العمومات اجماعا وانواعا فان العقد البيع والاجارة ونحو ذلك يصدق على عقد الصبي فيصح وليس هنا ما يخرجه عن العموم الثاني
ان جوازه في الوصية والتدبير والصدقة كما هو مقتضى الاخبار السابقة مع كونها جائزة يقتضي بجوازه في المعاملات بطريق الاولى
الثالث قوله تع وابتلوا اليتامى حتى اذا بلغوا النكاح فان انستم منهم رشدا فادفعوا اليهم اموالهم فانه امر بامتحان الايتام قبل البلوغ
بالمعاملات ولا يكون الا بصحة معاملاتهم ومنشاه الاحتراز عن تاخير الدفع مع وجود الاستحقاق فيكون الدفع عند البلوغ مع
كون الابتلاء قبله والرابع انا نعلم ان الحجر على الصبي في التصرفات انما هو من جهة انه يتلفه ولا يصلحه ومتى ما علم انه لا يتلفه كما نراه
في كثير من الصبيان في زماننا فانهم اشد مداقة واكثر من البالغين فلا ضرر في غيره ويرشد الى هذه العلة الامر بالدفع مع الرشد
وليس معنى الاملكة الاصلاح والمال الخامس جريان السيرة على معاملة الصبيان في كل مصر وزمان ولو كان هذا باطلا لمنع منه في
كل عصر والجواب اما عن العمومات فنقول المستفاد من التكاليف كالامر بالوفاء بالعقود ولا تاكلوا اموالكم بينكم بالباطل الا ان تكون تجارة عن تراض
ونحو ذلك لا يشمل الصبيان لعدم صلاحيتهم للتكليف وخروجهم عن ذلك بما دل على اشتراط البلوغ في التكليف وهنا بحثان احدهما
ان هذه العمومات انما تدل على حكم تكليفي كوجوب الوفاء ونحوه وعلى حكم وضعي نعبر عنه بالصحة وما دل من المخصص على خروج الصغار انما
دل على عدم الحكم التكليفي واما الحكم الوضعي فهو باق على عمومه فلا يلزم من ذلك عدم الصحة فجوابه ان الحكم الوضعي هنا تابع للحكم
التكليفي اذ لم نفهم الصحة الا من وجوب الوفاء ومتى خرج الصبي عن هذا الحكم فلا دليل على صحة معاملاته وهذا نظير ما نقول ان المنطوق
اذا خرج عن الحجية بمعارض ونحوه فلا عبرة بالمنطوق فتدبر وثانيهما انه نفرض صدور العقد بين بالغ وصبي فنتمسك بالعموم من طرف
البالغ ونثبت بذلك الصحة من جانب الصبي لعدم امكان التفكيك ثم نثبت صحة العقد الواقع بين الصغيرين ايضا بالاجماع المركب
او نفرض صدور عقود مترتبة على عقد الصغير مع البالغين الكاملين بعد وقوع العقد من الصغير فنتمسك في العقود المترتبة الاخيرة
بعموم اوفوا بالعقود ونثبت بذلك عقد الصغير لعدم امكان الصحة اللاحقة بدونه والجواب منع شموله للبالغ العاقد للصبي اولا
وبان الواجب الوفاء بالعقد واما الوفاء بنفس الايجاب وبنفس القبول فلم يدل على ذلك دليل الا في ضمن الوفاء بالعقد فلو كان
العقد يجب الوفاء فيكون الايجاب ايضا كذلك وكذا القبول وهنا لم يثبت لزوم الوفاء بالمجموع المركب اذ لا معنى لوفاء احد الطرفين بمجموع الايجاب
ولو سلم ذلك فنقول الظ ان المتبادر من العموم هو الارتباط بمعنى ان الوفاء من جانب يتوقف على الوفاء من اخر وليس ببعيد بالمحصل وفيه
تحقيق هذا المطلب بحث اصالة الصحة وفي بحث كون الالفاظ للقاعدة فحينئذ كان المدلول الارتباط وعلمنا عدم لزوم الوفاء على
الصبي قطعا فلا يمكن القول بلزوم الوفاء على البالغ فنقول لا يجب الوفاء على الصبي بالاجماع على عدم تكليفه فكذا البالغ لعدم امكان
الفرق ومن ذلك يظهر جواب باقي الايرادات وهنا كلام يظهر بعد التامل لا نطيل بذكره واما العمومات الوضعية فانها مسوقة لبيان حكم
اخر ولا عموم فيها فحصل اجمال المقام والظ انصرافها الى الافراد المتعارفة الى تشك في كون المقام منها مضافا الى ان العموم لو سلم مخصص
بما ذكرناه من النصوص والاجماع مع ان تصحيح العقد يوجب التفرقة في مال اليتيم لو انحصر حال العقد هو غير بائع او لزوم الضرر
الكثير غالبا لو التزم بالصبر الى البلوغ فتامل مع ان ظاهر من قال بالتجويز عدم لزوم الصبر ويعين الاول كونه بان المقيس عليه ممنوع اولا و
القياس باطل ثانيا والاولوية المدعاة فاسدة ثالثا لوجود الفارق في البين من استتباع البيع احكاما ليس الصبي محلها بخلاف
ذلك مع كون هذه الامور الجائزة معلومة الابتداء فلم يبق للمالك على الابتداء واما سائر المعاملات فهي غير مبنية على البداءة
مبنية على المغابنة والصبي ليس اهلا لها ومنها سؤال الامهال واخذ المال عن العوض دينا ودينا فتامل وعن الاية بانها اخص من المدعى
لاختصاصها باليتامى وتمكين التعميم بعدم القول بالفرق لوجود القائل على ما حكي وبان المناط المنقح غير محقق وبانها ظاهرة في
الابتلاء بعد البلوغ او محمولة على الاختبار بصور المعاملات مع كون حقيقتها من الولي ومحمولة على الامتحان بغير اموالهم وان
المقصود اما بالاجازة ونحوها او بالاباحة او بالسؤال والفحص والبحث او بما جاء لهم من الوصية ونحوها او يحمل على اختبار نفس البلوغ

بل هو الحكم من جزئي الجار والزاد في تفسير الآية فاذا آنستم منهم الرشد فادفعوا اليهم اموالهم عليه فان كانوا لا يعقلوا انه بلغ فليمتحن بريح
ابدالرأو ... عانته فاذا كان ريح فقد بلغ فيدفع اليه ماله ولو سلم كل ذلك فلا يعارض ما ذكرناه من الادلة وعلى العلة بمنع ثبوت عليها اذ ليست
منصوصة ولا قطعية والمستنبطة ليست بحجة عندنا وعلى فرض كون العلة عدم الاملاء فيمنع حصول الاطمينان بعدم كونه منا فما لم يبلغ وعن
المقامين بان ما قام عليه ليس اما المحفوظ المنقول به الفقيه الغير المحتمل للعزو او ما بعد القضية كالاثر مع العلم او الظن برضا الولي فلو بنفيها
او مطلق المتكفل يحق تسلم الصحيح مع اجماع ... لكن لا يكون ذلك من باب العقود لم يمكن كونه انا اخر يعين صحة الاثر شاهد بحال
او معاطاة مستقلة او معاملة او كون البالغ صوتا للمعاملة من الطرفين وكون الصغير كالاثر ونحو ذلك وهذا الايدل على صحة معاملة
الصبي وايقاعاته وهنا ابحاث تركناها اقتصارا على ما هو الاهم للمقصر **عنوان** يعتبر كالصغر بالعقل كالبلوغ ليس شرطا في الولي
لما بين عموم دينها من ... لو قبل بعدم ملك المجنون بالحيازة فانما هو لو قيل باشتراط قصد التملك وعلى القول بعدمه يملك
وعدم تحقق القصد لا يوجب خللا وحكم المجنون ... اذ هو على فرض الموضوع ... في تحقق الاثم والعقاب بالنسبة للجماع وشرط
في التحمل ايضا في العبادات وان لم يكن البلوغ شرطا على ما ذكرناه لعدم حصول القصد من المجنون حال الجنون وقصد التقرب معتبر فيها
واما المعاملات فهي مشروطة بالعقل لا يصح عقد المجنون حال كونه مطبقا كان او ادوارا ولا ايقاعه الوجه ما مر في اشتراط البلوغ
مضافا الى عدم وجود ... مع ما مر من ... بتغير العقد للقصد القاصد منه يبطل ما لم يقصد الجنون لا قصد الا **عنوان**
ليس الرشد شرطا في الوضعيات البلوغ والعقل والوجه ما مر لاشتراطها في التكاليف الا السفيه داخل في عموم الخطابات من دون مخصص
لانه بالغ عاقل لاخلاف فيه ولا شرطا في صحة العبادات ولا المعاملات من حيث هو كذلك لعموم الادلة وفقد المعارض نعم هو شرط في التصرف
المالي وهو ما يتعلق ... السفيه محجور عليه في المالية ... لا يصح ... في العقد بل انما هو محجور
عليه في التصرف في الاموال ... لا عدم اشتراطه في اعتبار اللفظ فلان عموم العقود والايقاع انواعا واجناسا شاملة لمعاملات السفيه
والقائم ... عنه من حيث هو عقد فلا مانع من صحته لعدم المعارض وسيجيء تفصيل ذلك وانما كونه شرطا في التصرف فله ... الا دليل
احدها الاجماع المحصل من كلام الاصحاب على كون السفيه محجورا عليه كما ذكروه في كتاب الحجر ونصوا على اشتراط الرشد في التصرف المالية في ابواب
العقود كبيع ورهن وهبة ... وعوض خلع وغير ذلك ... في ذلك وثانيها منقول الاجماع ... مستفيضا
بل المتواتر المعتضد بالشهرة العظيمة وثالثها ان التصرف في المال انما هو مستند على عموم النص مسلطون على اموالهم ونحو ذلك ويمكن منع
شمول ذلك للسفيه فان المتبادر من الناس ... مصلحون لاموالهم ما يشمل السفيه ورابعها انا نعلم ان عجز الصبي الغير البالغ و
المجنون انما هو لعدم كمال العقل الموجب صلاح المال وهو موجود في السفيه ايضا فانه ناقص العقل فينبغي ان يحجر عليه كما يحجر على
الصبي والمجنون وخامسها ان من المعلوم من الشرع كونه لحفظ النفس والمال ... ولا ريب ان تسليط السفيه على ماله تضييع
المال ... فلان ما ... الشرع فينبغي الحجر عليه حفظا للرشد سادسها ظواهر الآيات الشريفة كقوله تعالى فان آنستم منهم رشدا فادفعوا
اليهم اموالهم فانه دال على عدم دفع المال مع عدم معلومية الرشد اختصاصا بالبنات وغير ذلك بعد عدم القول بالفصل ... ودلالة
مورد الغالب من كون مال اليتيم في يد غيره فيدفع اليه بعد رشده بخلاف غير اليتيم وجعل الرشد شرطا على البلوغ خلاف ظاهر اللفظ و
خلاف مقتضى سياق الآية فان البلوغ هو بلوغ النكاح وهو مذكور في الآية قبل ذلك وكقوله تعالى ولا تؤتوا السفهاء اموالكم التي
جعل الله لكم قياما وارزقوهم فيها واكسوهم وقولوا لهم قولا معروفا وهذه الآية محتملة لمعنيين احدهما ان يراد باموالكم
اموال السفهاء لا اموال الاولياء وهو الذي نسبه الى اكثر المفسرين ... لو لم يكن كذلك لزم وجوب نفقة السفهاء على الاولياء
الضمير وارزقوهم ان كانوا ممن يجب نفقتهم ولا يخصه ... لتكلف مضافا الى ان المراد من قول المعروف ان يقول لهم انكم اذا رشدتم واصلحتم
ما لكم وتحو ذلك ... دفع اليكم مالكم ونظيره ما يرجعه الى نشده الاصلاح ... على كون الخطاب على الولي الذي بيده مال السفهاء

ان الم

وان المنع من الدفع انما هو هذا المال واضافة الاموال الى الاولياء بكون تصرفهم فيها كالملاك وكونهم قوامين عليها وهو كاف
في الاضافة وقيل يكون اشارة الى لزوم حفظ مال انفسهم او بيان من اموالكم جنس لاموال التي بها قيام الكل كما في قوله تعالى ولا تقتلوا
انفسكم اذ المراد به عدم قتل بعضهم بعضا ويلائم هذا المعنى كون الآية في سياق الكلام في خصوص احكام الايتام والى ... من يده المال وهذا
المعنى صريح في كون السفيه ممنوعا من التصرف في ماله الى ان يرشد وثانيهما ما اشير اليه من كون المراد اموال الاولياء نهيا عن اعطاء ذلك
للسفهاء بل المراد به الانفاق والقول المعروف وهذا ايضا يدل على عدم كون السفيه اهلا للتسلط على المال وهو كاف في المدعى اذ ... ان حجره في
مال الغير المبذول له مجانا بحيث لا ضرر عليه في تلفه ... فبدل على حجره في مال نفسه بالاولوية فتدبر وكقوله تعالى فان كان الذي عليه
الحق سفيها او ضعيفا او لا يستطيع ان يمل هو فليملل وليه بالعدل فانه ايضا دال على ان السفيه مولى عليه لو لم يكن محجورا في التصرف لا
مانع من نفسه حتى يمل وليه وعلى ... وسابعها ظواهر الروايات الدالة على كون السفيه محجورا في التصرف المالي فمنها ما ورد في حد البلوغ
اذا بلغ الغلام اشده جاز له كل شيء الا ان يكون سفيها او ضعيفا فان هذا الخبر دال على عدم نفوذ تصرف السفيه وهو معنى الحجر والمراد بالجواز
هنا النفوذ والصحة دون الاباحة والرخصة اذ هو غير مختص بالبلوغ ومنها موثقة عبد الله بن سنان قال اذا بلغ ... ثلث عشرة سنة كتبت عليه
السيئات وجاز امره في كل شيء الا ان يكون سفيها او ضعيفا فقال وما السفيه فقال الذي يشتري الدرهم باضعافه قال وما الضعيف فقال
الابله وغير ذلك من الروايات الدالة على الحجر على السفيه نعم بقي البحث في تمييز الشيء المالي عن غيره حتى يعلم موضع الحجر فنقول فيما كان ماليا
صرفا كالبيع والاجارة فلا بحث ومثله الصلح والفسخ على المال او على حق المال كالشفعة والخيار والهبة والعارية والوديعة والمزارعة
والمساقاة والشركة والقراض والسكنى والوقف والضمان والحوالة والقرض الكفالة ايضا وان لم يكن ماليا ابتداء لكنه من حيث كونه
مستلزما للاداء المال لو لم يتمكن من احضار المكفول ولم يفعل فهو داخل في المالية بهذا الاعتبار ويمكن هنا التفكيك ... القول بصحة كفالته
وعدم توجه ضمان المال عليه ثم يؤمر بالزام احضار المكفول كما في بعض الكفالات التي لا يتوجه المال ككفالة القاتل عمدا في القصاص
ومن ذلك ظهر ان فيما كان هناك حيثيتان مالية وغيرها يبطل تصرفه في الاولى دون الثانية كما في اقراره بالنسب الموجب للنفقة فان النفقة
لا تثبت بذلك لعدم قبول اقراره على المال واما في النسب فهو مقبول وفيما ليس ماليا كالطلاق والظهار واللعان والايلاء والاقرار
بما يوجب القصاص والعفو عما ليس بمال كالقصاص بمقتضى نفوذه وكون حق القصاص مما يصالح عليه بمال لا يجعله ماليا حتى يمنع منه الا
ما لو كان ماليا اولا كالخيار والشفعة فليس له عفوهما كما ليس له ذلك في حق التحجير ونحو الاختصاص في المشتركات كالمسجد والسوق
والرباط ... عفوه اذ ليس ماليا لا ... ولا بيع ... لا ... كونهما تصرفا ماليا داخلا في عموم الدليل على الحجر ومنشاه
اما دليل خاص ولم نقف عليه صاحب الكفاية ذكر وصية السفيه في الثلث ولم يذكر ... من النسخة وما ان دلالة الحجر العامة
هل هي عامة لمثل الوصية والتدبير اللذين هما في الحقيقة من جملة التصرفات او لا لانه موجب للتصرف بعد الموت الا انهما في الحقيقة على خلاف الحكم
مانع من نفوذ تصرفه فيه ... الى ان الحجر انما هو لتضييع المال ولا تضييع هنا والحق ان تصرفه هنا ايضا تصرف في الحقيقة ممنوع عنه
فيه الولي على القول بان اذنه رافع للحجر لعموم دليل الحجر وكان انه اذا ... المال على نفسه وجب لحجره فكذا اذا ذرعه او انشاء في غير الوجوه اللائقة
مطلقا وكون ذلك بعد الوفاة غير نافع اذ الغرض من الحجر صون المال عن التلف فيما لا يليق به وهذا الوجه موجود في الوصية اذ لو جوزناها
مطلقا فقد يصير في السفيه في الوصية في موضع غير لائق فتدبر وكان من فضل بين وجوه البر والمعروف وغيره لاحظ هذا المعنى واما الاكتساب
الذي من احتطاب واحتشاش وكونه اجيرا للغير او بطريق جعالة ونحوه فلا حجر فيه بل يملك المال ويحجر عليه بعد ذلك وبما ذكرنا ظهر لك
استنباط حكم السفيه في كل باب ما لم يدل دليل خاص على خلافه وبقي هنا بحث وهو ان حجر السفيه هل يزول باذن الولي واجازته
بمعنى ان الولي يمضي تصرفه قبل وقوعه او بعد ... فهل يقع صحيحا كما في حجر العبد على ما يجيء فانه بعد اذن المولى لا مانع عنه وليس كذلك
بل هو كحجر الصبي والمجنون الذي لا ينفع فيه اذن الولي وقد اشار الى هذين الاحتمالين الشهيد ره في القواعد وفرع عليهما البطلان ... النسخة

مع اذن الولي منشاؤه ملاحظة ادلة الحجر فان كان ادلة الحجر فيها عموم او اطلاق بحيث يصير القاعدة الحجر مطلقا بحسب ظاهر الدليل فيصير المسألة
من باب الشك في ان الحجر هل يرتفع باذن الولي ام لا ولا ريب ان قضية الاصل بقاء الحجر وعدم ارتفاعه حيث لا دليل عليه وان كان ادلة الحجر مجملة
هذه الجهة ويصير القاعدة عدم الحجر لعموم تسلط الناس على اموالهم غاية ما دل عليه ادلة الحجر انما هو صورة عدم اذن الولي واما مع اذنه فلم يثبت
الحجر فينفع الاذن فيصير الاذن وعدمه من مشخصات موضوع الحجر لا يقال انه على فرض عدم العموم في دليل الحجر ايضا نقول بالحجر لانا نفرض سفهها
غير مأذون فيكون محجورا ثم نفرض طريان الاذن عليه فيصير شكا في زوال الحجر السابق وانا لم نعلم بثبوت حجر على هذا الفرض ولا يمكن
منع الاستصحاب هنا بتغير الموضوع اذ لا شبهة في عدم كون الاذن مغيرا لموضوع السفيه كما انه لا يمكن القول بان الدليل قد قضى بعدم الحجر
لان ادلة حجر السفيه لو اختص بصورة عدم الاذن لكنه انصراف اطلاق لو كان لا انه تقييد بشرط او وصف وغاية حتى يدل بعدم الاذن
على التسلط فينافي الاستصحاب فيصير الحالة اللاحقة موجبة للشك في البقاء ويستصحب واذا ثبت في الفرض فليثبت في السفيه المقارن
سفهه للاذن بحيث لم يسبق له حالة خالية عن الاذن حتى يحجر عليه قطعا بعدم القول بالفصل لانا نقول ان بعد القول بعدم العموم في ادلة
الحجر يصير بعد حصول الاذن التعارض بين الاستصحاب وبين عموم ما دل على تسلط الناس على اموالهم وغير ذلك مما دل على صحة المعاملات
والتصرفات ولا ريب ان الاستصحاب لا يعارض الدليل وان كان خاصا على ما يراه اكثر الاصحاب وقد نظر به في مقامات ومن هذا الباب يعرف به
الحال لما القهرية مضافا الى ان هذا الكلام قابل للقلب فيقول في السفيه المأذون من الولي والامر يشك في شمول ادلة السفه لمثل ذلك وعموم
ادلة التسلط قاض بعدم الحجر بلا معارض واذا ثبت فيه نفي المأذون بعد حصول الحجر بعدم القول بالفرق وبالجملة فالمدار على ملاحظة عموم
دليل السفه ولا ريب ان ظواهر الايات والاخبار الدالة على حجر السفيه مطلقة في المنع بل ظاهرها عدم جواز اذنه في المعاملة والتصرف وهي
في ادلة الحجر فلا ريب ان الحكم بحجره ولو بعد الاذن اقوى لكن ينبغي ان يعلم ان غرضنا من الحجر بعد الاذن ايضا معناه ان الولي اذا اذن له
في التصرفات فاخذ المال بيده وجعل على التصرف كيف شاء فهو غير ماض اما لو كان التصرف من الولي وهو كان مأذونا في اجراء العقد فلا
مانع عنه كما انه لو تصرف مع اذن او بدونه في اصل المال لم يقع العقد باطلا من اصله بل يصير كالفضول لان عبارته غير مسلوبة على ما
اوضحناه فيكون صحيحا بالاجازة وباطلا بعدمها فتدبر **عنوان** ليس الحجر شرطا في العبادات البدنية كالطهارات والصلوة والصوم
والاعتكاف وخروج الجهاد وصلوة الجمعة انما هو بالدليل ووجه عدم الشرطية ان عموم ما دل على تكليف الناس والمؤمنين شامل
للعبد كالحر والعبودية غير مانعة عن ذلك ولم يدل دليل على التخصيص وقوله عبدا مملوكا لا يقدر على شيء لا يشمل العبادات البدنية
كما يأتي توضيحه وليس شرطا في الضمانات والغرامات ايضا بمعنى ان كل ما هو سبب في الحر للضمان من يد وتسبيب واتلاف وجناية ونحو ذلك سبب
في العبد ايضا وان كان في كيفية الضمان كلام في انه يصير على المولى او على ذمته يتبع به بعد العتق او يتعلق بكسبه او رقبته وبالجملة كلامنا
الان في ان السبب ايضا فيه سبب للضمان وليس كفعل البهائم مطلقا ولو جهة عدم الشرطية ان ما دل على ضمان اليد والاتلاف والجنايات في باب
الغصب وباب الديات وباب اتلاف الاعيان والمنافع كلها يشمل العبد كما يعم الحر من دون فرق ولا دليل يدل على التقييد في ما يجعل اذ
العبد لا يد له فكيف يدخل تحت دليل الضمان فاسد لان اليد الموجبة للضمان هو الاستيلاء العرفي دون الشرعي وهو يحصل في العبد
من دون شبهة مضافا الى ان عدم كون يد له معناه كون يده يد مولاه فهناك يد لا محالة واما هو يد العبد او يد المولى ففيه البحث
وبالجملة فلا يمنع كون العبد كالحر في ذلك واما العبادات المالية كالزكوة والخمس والحج والصدقات فلا يتعلق بالعبد نظرا الى ان
العبد اما هو ليس مالكا او لا يقدر على التملك فلا يحصل شرط الوجوب في هذه العبادات اذ لا يجب الزكوة الا مع النصاب وكذا الخمس
لا يجب الا بالملك والحج لا يجب الا بملك ما به الاستطاعة والكفارة ونحو ذلك فرع القدرة على الاداء والدفع ومجرد حصول السبب
لا يكفي في الوجوب من ليس مالكا كالمال الغير ممكن من الكفارة المالية فالخطاب غير يصير تكليفا بما لا يطاق واما ان العبد ممنوع
من التصرف ان كان مالكا ومن شرائط وجوب الزكوة ونحوه التمكن من التصرف في غير ذلك لا يعقل الوجوب المطلق مع الحجر ولو فرض الوجوب

فلا بد

فلا بد من كونه مشروطا باذن المولى وعلى تقديره فلا كلام فيه والبحث في حصول التكليف بذلك لا يحتاج الى اذن المولى وهنا اشكال وهو انه
اي فرق بين العبادات المالية وبين الضمانات والغرامات فان كانت القدرة على الدفع شرطا بحيث ما لم يكن هناك تمكن لم يكن وجوب ففي
المقامين وان لم يكن شرطا ففي المقامين والتحقيق ان العبادات المالية لها جهتان جهة تكليف وجهة ضمان اما جهة التكليف
فلا يتعلق به من دون تمكن والوجه ما مر من لزوم تكليف ما لا يطاق واما الضمان فهو ثابت على تقدير تحقق السبب والشرائط وحكمه
حكم سائر الضمانات وعدم تعلق الزكوة والخمس والحج من جهة فوات شرط الوجوب فهو ليس من باب اختلاف الاحكام واشتراطهما
الحرية مثلا في الزكوة ليس بجهة الحرية نفسها بل من جهة عدم الملك او عدم التمكن من التصرف في العبد فلو كان في الحر ايضا لم يجب
الزكوة ايضا والحاصل انه لا فرق بين الحر والعبد في العبادات نقول مطلقا مع اجتماع شرائطها غاية الامر ان بعضها لا يتحقق شرطه في العبد
وهذا لا يعد من اختلاف الحكم بل من اختلاف الموضوع والفرض واما الضمانات فكلها ايضا سواء كان في عبادة او غيرها فالعبد يتحقق سببه
فحكم العبد في الكفارات حكم الحر في تعلقها به في الجملة وعدم التمكن من الدفع ليس مانعا من ذلك كما في سائر الضمانات وكل يفصل الامر
على القول بانه يملك وبالجملة فالاختلاف لعدم الشرط لا لاختلاف الحكم واحتمال عدم تعلق المالية على العبد في عبادته ومعاملته
لعدم امكانه الاداء فلا وجه له اصلا كما ان الفرق بين العبادات وسائر الغرامات ايضا بعدم تعلق الاولى وتعلق الثانية بان
الخطاب ان كان تكليفا بمعنى خطاب وضع فاذا فات شرط التكليف فلا وجه لبقاء الضمان بحاله وما اذا كان اصل الخطاب وضعيا
بمعنى تكليف فان الضمان ثابت وان كان التكليف بعد ذلك ينبغي موقوفا على حصول شرطه ايضا كعبد لا يقدر لحكمان ومن فوات احدهما
لا يستلزم فوات الاخر مع انا لا نم كون الضمان في مثل الكفارات ونحوها تابعا للتكليف على فرض ذلك فمعقول امكان تحقق شرط التكليف
ولو بعد ما ان يكفي في بقاء الحكم الوضعي ولا يحتاج الى اجتماع شرائط التكليف بالفعل فتدبر واما العقود والايقاعات فلا ريب ان
عبارة العبد فيها كالحر بمعنى ان العبد ليس كالصبي ولفظه معتبر لو اجتمع سائر الشرائط وعموم ادلة العقود شاملة له والاجماع قاض به و
عموم كون العبد لا يقدر على شيء غير شامل لالفاظ العقود بل هو منصرف الى التصرف لا نفسه لا لالفاظ وان كان شيء نكرة واقعة في سياق
النفي وعدم اعتبار اقرار العبد في بعض المقامات لكونه ضررا على مولاه لا على نفسه فلو كان وكيلا لشخص في عقد او ايقاع بحيث لا ينافي
حق المولى صح وكذا لو نافي بناء على انه منهي لامر خارج وهو غير مفسد اما التصرف فما الامانة له ولا يستلزم تصرفا في مال المولى كالقلا
اي نوع ما كان والنكاح مع قطع النظر عن المهر والنفقة والظهار والايلاء واللعان على الاصح فيصح منه من دون توقف على اذن المولى
لعدم المانع مع عموم الادلة مضافا الى الادلة الخاصة وعموم لا يقدر على شيء غير ناهض هنا ايضا اذ المتبادر منه ما كان ماليا او ما
ينبعث واما ما يقتضي التصرف في نفسه وفيما في يده او في مال المولى سواء قلنا بانه يملك او لم نقل فهو غير مسلط عليه بالاستقلال
بالاجماع والنصوص من الكتاب والسنة منها قوله تعالى ضرب الله مثلا عبدا مملوكا لا يقدر على شيء فانه تم وصف العبد بانه مملوك
لا يقدر على شيء والمتبادر منه ان التصرف والقدرة التي للملاك ليس للعبد وهو غير قادر على ذلك وليس المراد القدرة عقلا لان العبد
قادر عقلا بل المراد ما علم لعدم القدرة في نظر الناس بحسب العادة فان طريقة الناس ولو كان قبل الشرع ان العبد مسلوب الاختيار عن نفسه
وعما في يده بتصرف المولى فيه كيف شاء وليس له ان يتصرف واما عدم القدرة شرعا وعلى كل حال فهو دال على الحكم العبد لك اما على الثاني
فواضح واما على الاول فلانه تقرير لما جرت عليه عادة العقلاء وهو مثبت الحكم وعموم الاية يشمل كل ما هو من باب تصرف الملاك فان
ذلك ليس للمملوك ولا حاجة الى الاشارة الى موارد الحجر فانها واضحة غير محتاجة الى البيان ثم هل له التصرف بعد اذن المولى او ليس
له ذلك ظ الاصحاب في سائر الابواب انه مع اذن المولى يصح تصرفه من اقراض وتجارة ووصاية وغير ذلك من اللواحق ومنشأ
المسألة ان الاية هل تدل على سلب اهلية العبد عن التصرف كالمجنون والصبي بحيث لا ينفع الاذن فيه ولا بل يدل على ممنوعيته من
التصرف لاجل مولاه وبعبارة اخرى هل يدل على عدم المقتضي او وجود المانع ظ الاصحاب الثاني كما هو مقتضى الجواز مع الاذن في كثير من

المقامات كالوكالة والوصاية والقضاء وغيره لك وهو الذي يقوى عندي وان كان يحتمل ان ظاهر كلمة لا يقدر على شيء سلب الاهلية لكن نقول ان ذكر المملوكية في الاية يشعر بان هذا من جهة حق المالك لا من جهة عدم قابلية ذاته مضافا الى ان اهلية النفس بعد التسوية ابين على كون المانع تسلط الغير عليه فتامل مع ان طريقة الناس مع قطع النظر عن الاية الكريمة كون عبيدهم عندنا فلا اثر في ذلك ادنهم واما معرفة مانع من ذلك والاية لو خلت بالتامل تعرضه لبيان عادة العقلاء وسيرة الناس وارد في جهة التقرير لهذا المطلب فينزل على ما هو المتعارف في الخارج ولا ريب في ارتفاع الحجر عندهم بالاذن مضافا الى الاجماع وورود الادلة الخاصة المنتشرة في ابواب الفقه في خصوص العبد المأذون مع انه لو لم يكن العبد اهلا للتصرف حتى مع الاذن لانسد باب الانتفاع بالمماليك في عمدة المعاملات والامر الخطير لبس مما يطلب غالبا

عنوان قد اختلف كيفية الضمان في المملوك بحسب المقامات وقد اختلف الفتوى في ذلك بل النصوص الخاصة ايضا مختلفة في بعض المقامات فلا بد من تاسيس قاعدة يرجع اليها عند عدم الدليل والتعارض والوجوه المحتملة امور احدها ان يكون في ذمة العبد يتبع به بعد العتق وثانيها ان يكون في كسبه وثالثها ان يكون في رقبته ورابعها ان يكون في مال المولى مطلقا بمعنى انه يؤدى من اي شيء شاء وعلى تقديره فهو الرقبة او الكسب يجيء ايضا وجوه وخامسها ان يكون في ذمة المولى لانه ماله ومقتضى القاعدة ان كلما حصل الضمان باذن المولى على نحو يصدق السبب بالنسبة اليه كامره في اقتراض او نكاح بمهر او شراء بثمن او استئجار باجرة ونحو ذلك فالضمان على المولى لانه صاحب الحقيقة والعبد كالوكيل في ذلك ولذلك حكم الاصحاب بذلك في كل ما هو كذلك وما لا يصدق فيه على المولى انه السبب او كان في مقام يتعلق على المباشر كالقتل ونحوه فكونه من مال المولى سواء كان رقبة العبد او كسبه او غير ذلك او في ذمة المولى مخالف للقاعدة لعدم صدق الدليل ولان القاعدة انه لا تزر وازرة وزر اخرى ومقتضى الاصل البراءة فيتعلق به العبد يتبع به بعد عتقه كالكفارات التي يتبعها نعم ذلك ايضا والمراد به انه مكلف بذلك حتى يتمكن منه وما دل الدليل على تعلقه برقبته ونحو ذلك في مثل ارش الجناية ونحوه فهو خارج بالدليل فتدبر

عنوان الاختيار المقابل للاكراه شرط في التكاليف كافة ولا تكليف على المكره فيما اكره عليه سواء كان فعل حرام او ترك واجب المستلزم للاثم عينيه ولا خلاف فيه نعم استثنى من ذلك قتل النفس المحترمة فانه لا تقية في الدماء بالنص والاجماع والحق التنبيه الجرح ايضا ولعله اراد بالجرح ما يخل الدماء المذكور في النص المتقدم خلافا لان المراد من الدم القتل والعموم لا يسوغه لا ما يطلق عليه لمفرد ولما سيأتي من الوجه في ذلك والسر في ذلك بعد الاجماع ودلالة النصوص كما ترى على انه لا اثم على المكره ولو ادرجناه تحت المضطر كما هو الظاهر اتضح كونه معذورا لما اشتهر من ان الضرورات تبيح المحظورات والعقل لا تخصيص انه لا ريب ان حفظ النفس في نظر الشارع اقوى واولى من غيره ولذلك ترى ان المحرمات من قبيل شرب الخمر واكل الميتة ونحو ذلك كلما تحل اذا كان المقام مقام الخوف على النفس وكذا الواجبات من صلاة او صوم ونحو ذلك يسقط بعد معارضة الخوف على النفس او مرض ونحوه وهذا الاستقراء مع ما علم من طريقة الشرع اهتمامه بحفظ النفس يقضي بارتفاع كل عقوبة واثم من فعل حرام او ترك واجب اذا عارضه الخوف على النفس في ذلك واوضح وهذا معنى قولنا ان المكره لا اثم عليه اما اذا كان الاكراه سالبا للقدرة على الشيء فلا بحث فيه لانه لا بد ذا حرج حينئذ في التكليف بما لا يطاق ومن هنا ظهر سر عدم التقية في الدماء اذ علم ما مر ان سبب التقية ارادة حفظ النفس وحيث كان المقام مقام اتلاف النفس فلا وجه للتقية لان المحذور حاصل ولا ترجيح لاحد النفسين في نظر الشارع فكما يجوز قتل النفس حفظ الاخرى فكذلك يجوز العكس ولا وجه للترجيح مضافا الى ان القتل اللاولى محقق بالثانية محتمل اذ لعل المكره بالكسر لا يفعل ما توعد به فتدبر وان لو لم يكن الاكراه على حد الخوف على النفس فكذلك بجهة عدم الاثم للاجماع ولقوله تعالى الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان وقوله تعالى ومن يكرههن فان الله من بعد اكراههن غفور رحيم وغير ذلك من الايات وقوله صلى الله عليه وآله رفع عن امتي تسعة وعد منها ما استكرهوا عليه والمراد رفع المؤاخذة لا رفع الحقيقة لاستلزامه الكذب بالجملة فالدليل على كون الاكراه موجبا لرفع العقاب في فعل حرام او ترك واجب واضح لا سترة فيه وكفى باخبار التقية على كثرتها شاهدا ومؤيدا لذلك واما في الضمانات والغرامات بالاتلاف

او جناية

او جناية او اثبات يد او استيفاء منفعة او انتفاع فقد مر في بحث المباشر والسبب ان الاكراه رافع للضمان عن المكره بالفتح وموجب لكونه على المكره بالكسر ولنبين ذلك كما عرفت وان كان كلام بعضهم كعبارة الروضة يقضي بعدم الفرق والوجه في ذلك ان اسباب الضمان مع حصول الاكراه لا يصدق على المكره بالفتح ولا يعد متلفا ولا مفسدا ولا صاحب يد ونحو ذلك بل كل ذلك يصدق على المكره بالكسر نعم هنا اشكال وهو ان السبب في عدم ضمان المكره بالفتح لو كان عدم صدق الادلة بالنسبة اليه فلم يقولون بالضمان في قتل النفس وان لم يكن كذلك فلا وجه لعدم ضمان المكره بالفتح بعد صدق السبب نعم لو كان الاكراه بحيث يسلب القصد يكون المكره كالالة فهناك لا يصدق السبب ولا يصير ضمانا عليه هو خارج عن محل البحث بل عن الاكراه ايضا وربما يقال ان المكره الوجه القوي يكون القاعدة انما هو ضمان المكره بالفتح خرج ما عدا الدم بالاجماع او نقول لم يخرج بل في غيره ايضا ضامن ولكنه يرجع الى المكره بالكسر للمغرور وبالاجماع ويحتمل ان الاكراه سبب لعدم صدق السبب بالنسبة الى المكره بالفتح ومصير المشهور الى عدم ضمانه في محله على القاعدة وفي باب الدم اما انه يصدق فانه قاتل وان كان مكرها كما هو الظاهر واما انه قام النص والاجماع عليه بطال للترجيح وسد للباب في وجه صدق السبب هنا عليه ان الاكراه في العرف انما يعتبر فيما كان المخوف منه امرا اعظم مما اكره عليه كما هو الغالب فان من اكره بلبس الفضة من فعل واحد ومن كره للقتل واحد بحذر من الوقوع في واحد اخر مثله لا يعد مكرها عرفا وعادة فهنا ايضا نقول كونه مكرها على قتل النفس لا يكون الا مع كون ما تحذر منه اشد مما تحذر عليه والفرض ان قتل نفسك ونفسه سواء في المحذورية الا ان يقال ان المدار على نظر المكره بالفتح ولعل قتل نفسه اعظم في نظره من قتل شخص اخر بل هو كذلك لان الانسان اهم من تلف نفسه من تلف غيره بذلك وقد تقدم بعض الكلام في ضمان المكره فراجع وقد اتفق الكلام في دفع هذا الاشكال مع شيخنا المحقق الشيخ محمد حسن ابده الله فاجاب بعد كلام طويل بان الظاهر ان الفعل يسند الى المكره بالفتح في كل مقام الا في صورة سلب القصد وباب الدم على القاعدة ولكن يجيب عن سائر المقامات بان قوله صلى الله عليه وآله رفع ما استكرهوا عليه يدل على رفع المؤاخذة والضمان ايضا فيقدم على ادلة الضمان فيكون باب الدماء خارجا بدليل خاص على عدم التقية فيه او يرد عليه بان في الخطأ والنسيان ايضا يلزم عدم الضمان فاجاب بان دليل الضمان يخرج فيهما بالاجماع والشهرة وبتقدم العكس في الاكراه للشهرة فهذا غاية ما ذكره ايده الله ولكن اورد عليه بان الظاهر من رفع ما اكره رفع المؤاخذة فلا يدل على رفع الضمان كما ان قوله لا تقية في الدم معناه اثبات الاثم ولا دلالة فيه على الضمان ولكون نسيان الخبر وذكر الخطأ بنا في ذلك والتفصيل في غاية البعد مع ان ظاهر الاصحاب عدم استنادهم في رفع ضمان المكره على الرواية فالاشكال غير منحل عند الانصاف واما في الاسباب الفعلية للملك كالاحتطاب والاحتشاش والاصطياد والمعاملات ونحو ذلك فهل يشترط الاختيار فلا يكون المكره مالكا بذلك مطلقا او لا يشترط بل يكون مالكا به مطلقا او يبنى مراعى فان رضي بعد ذلك بما فعله ملكه والا فلا يملكه وعلى هذا التقدير فهل يكون بطريق الكشف بمعنى كون الرضا كاشفا عن ملكه بالحيازة او بطريق النقل فيملك من حين الرضا وعلى فرض عدم الملك اصلا او الى زمان حصول الرضا كما هو قضية القول بالنقل فهل المال باق على الاباحة الاصلية او على ملك البائع او لا بل ملكه المكره بالكسر لانه في الحقيقة فاعل السبب والمكره بالفتح كالالة وجوه واحتمالات لا يخفى وجوهها على المتدبر في الفن فلا حاجة الى ذكرها واكثرها يعلم مما نذكرها في العقود والعمدة في ذلك ملاحظة ادلة الافعال فعلى القول بان قصد التملك معتبر في ذلك كما يراه بعض الاصحاب فذيقال انه لا يملك لعدم القصد كما سيأتي في بحث موضوع الاكراه ان المعتبر في الاكراه وجود القصد على السبب وفوات الرضا فلا يتفاوت الحال بين القول باشتراط قصد التملك وعدمه من هذه الجهة فينبغي ان يقال ان مثل قوله عليه السلام من حاز شيئا ملكه او من احيى ارضا ميتة فهي له ونحو ذلك فهل هذا النزاع في كون هذا الفعل بالاختيار والرضا او اعم من ذلك وهذا البحث آت في جميع الافعال فان قولنا قام هل معناه قام عن اختيار او اعم منه ومن الاكراه والذي يقتضيه النظر ان يقال ان الاكراه ان بلغ حد سلب الارادة فذلك لا بحث فيه في عدم صدقه وهو خارج عن النزاع واما ما عداه فالحق ان اصل الفعل اعم من الاختيار والاكراه لتبادر القدر المشترك وعدم صحة السلب لكن ينصرف الى الاختياري عند الاطلاق فهذه الادلة لا ريب ان المتبادر منها الاختياري وكون ما صدر عن اكراه موجبا للملك يحتاج الى دليل والاصل قاض بالبقاء

على ان الامة لا تملكه وتملك المكره بالكسر له ابتداء غير داخل لعلم مثل السبب من جهة اجازة واما لما بالمشتري اليه بعد توسط رجل فاصدق المبين
عدم اشكال في ذلك سيما مع كون قصد المكره بالكسر الاكراه على الاجازة للمكره بالفتح لا لنفسه فانه لا يصدق عليه انه جاء قطعا نعم لو اكره
للاجازة لنفسه فلا يبعد صدق دليل الاجازة بالنسبة اليه كون المكره كالالة وبالجملة فلا يملكه المكره بالفتح بمجرد حصول الاجازة نعم لو حصل
له الرضا بعد ذلك فالظ حصول الملك له لصدق الدليل لانه اجازة مع الرضا كما يتوقف ذلك في العقود وبالجملة يصدق عليه انه جاز شيئا
واجيز رضا وقد كان المانع من الصدق عدم الرضا وقد حصل وليس ذلك كقيام بعد القعود حيث لا يصدق لو حصل الرضا بالقيام السابق
بعد القعود انه قام لعدم كونه سببا لشيء مع كونه زائلا بل الظاهر ان صدقه ولو كان في اثنائه فيما صدر عن اكراه رضي بالقيام الحاصل منه قام بقول مطلق
فتدبر والظاهر ان الرضا يكشف عن الملك بالاجازة لانها السبب وهو شرط فاذا حصل اثر السبب واما في الايقاعات والعقود في الاختيار شرط
في صحتها ايض في الموقع والمتعاقدين نظرا الى ان المتبادر من ادلة الايقاع العقود ايض اوفوا ما اوجبنا ساما حصل فيه التراضي فلا يشمل ما كان
من اكراه ولقوله تعالى ولا تأكلوا اموالكم بينكم بالباطل الا ان تكون تجارة عن تراض وهو صريح في ان ما لا رضا فيه فهو اكل بالباطل ولقوله
لا يحل مال امرء مسلم الا بطيب نفسه غير ذلك مما دل على الاجازة في باب الفضولي وعلى الاستيذان في غير ذلك نعم انما البحث في ان مقارنة الرضا
شرط او هو اعم من حصوله لاحقا ومقارنا فلو لحق الرضا صورة الاكراه صح ايض ثم الاصح ان الايقاعات كالشفعة والطلاق والظهار واللعان
والايلاء والنذر والعهد واليمين والعتق والاقرار ونحو ذلك لا يصح الا مع حصول التراضي بل معنى ما وقع باكراه بطل ولا ينفع الرضا به بعد
ذلك كما لا يصح فضوليا وان لحقه الاجازة فان كان ذلك لاجماع فتام في ذلك فلا بحث فيه وان كان لنص خاص فكذلك وان كان على القاعدة
يمكن البحث فيها بان عمومات الايقاعات كعمومات العقود ان كانت شاملة للمكره الذي تعقبه الرضا فلا وجه لبطلان الايقاع فان الطلاق
والعتق على سبيل الاكراه اذا لحقه رضاه فهو ايض عتق وطلاق داخل في العموم فينبغي الصحة وان لم يكن شاملة فالوجه في المكره البطلان سواء
كان في عقد او ايقاع فلا وجه للفرق والتفصيل نعم فيما كان مشروطا بنية التقرب كما في الوقف والعتق فالوجه فيه البطلان اذا وقع مع
اكراه لفوات الشرط وهو مقارنة النية واما في ما عداه فلا وجه للبطلان في الايقاع والصحة في العقد بل اما البطلان في الجميع او الصحة في الجميع كيف
كان فالوجه في العقود ان يحكم باللزوم اذا لحقه الرضا كان في الصحة ولا يشترط مقارنته الاختيار نظرا الى ان عموم ادلة العقود شامل له والاصل ايضا في المتعارف
ايض غير قادح لان بيع المكره وسائر معاملاته من الامور المتعارفة بحسب النوع وتعارف الشخص غير معتبر مع ان ظاهر الاصحاب ادراجهم لعقود
المكره تحت الادلة وفهمهم في موضوعات الالفاظ يورث الظن بالمراد مضافا الى الاجماع المستظهر من كلمات جماعة من الاصحاب بل اللازم
من عبارة بعض دعوى الاجماع بانه لا فرق بين المكره وبين الصبي فكما بطل ذلك فينبغي بطلان هذا ايض قلنا ان المكره بالغ عاقل قاصد غاية انه لم يقارن
الرضا منه فيه لحقه الرضا اثر العقد اثره من دون فرق بين المقام وبين الفضولي في هذه الجهة وان كان باب الفضولي قد تدفيه يتقلب بهذا الاهل
الظاهر ان ما دل على صحة الفضولي يدل على صحة المكره عليه بالاولوية نظرا الى ان رضا المالك متاخر في المقامين بل يزيد الفضولي في البعد من
الصحة بصدور العقد فيه عن غير من له الولاية والسلطنة على المعقود عليه ومما يؤيد ان ظاهر قوله تعالى الا ان تكون تجارة عن تراض يدل على
اعتبار مقارنة الرضا لان كلمة المجاوزة دالة على كون التجارة ناشئة عن التراضي فيكون صورة تأخر التراضي بعد العقد داخلة في الاكل
بالباطل ويتبع سائر العقود لو لم يكن راجلا عن التجارة بعدم القول بالفصل لا ممنوع بان التجارة هو القول الذي معناه العقد
بل تعتبر كون العقد صادرا بعد الرضا بل معنى التمليك والملك فيدل على اعتبار كون الملك مع الرضا وفيما نحن فيه يقين لا ملك
قبل الرضا ولذلك لو لم يرض كشف عن البطلان ولو فرض صح وحصل الملك عن التراضي على القول بالنقل وعلى القول بالكشف بالمعنى الذي
حققناه في اوائل الكتاب وكذا على القول بالمعنى الاخر ايض كان الملك الواقعي ايض ناشئا عن هذا التراضي المعلوم عند الله حصوله وقد قلنا
ان العقود تابعة للقصود وهنا لا قصد فلا يصح قلنا ليس المبحث الاكراه السالب للقصد فانه خارج عن الفرض بل المراد الاكراه الذي معه
الوصول الى هذه المرتبة بل الفرض انه قاصد لكنه غير راض وظاهر ان هذا العقد كان قبل حصول الرضا فاسدا غير مستعقب للفساد حتى يقوم

دليل

دليل على الصحة مدفوع او لا بمنع الفساد بل هو في الواقع اما صحيح او فاسد والرضا وعدمه يكشف عن ذلك فليس هنالك فساد في الواقع حتى يستصحب
فان ظهر بان الرضا كان يوجب الشك في الصحيح يوجب الشك في ذلك في ابتداء الامر ايض وهو ما يقوله الاصوليون ان الاستصحاب لا يصلح لسلب الشك الساري الى
المستصحب ليس بحجة مع ان الاستصحاب لو سلم يدفعه شمول عموم الادلة وههنا اشكال اورده الشهيد الثاني وهو ان المكره والهازل كلاهما
قاصد اللفظ دون المدلول المعنى فلم يصح عقد المكره بعد حصول الرضا ويبطل عقد الهازل مطلقا مع عدم الفرق بينهما وهذا الاشكال
مما لا ينبغي صدوره عن مثله نظرا الى ان الرضا والاكراه امران مغايران لقصد اللفظ والمعنى والهازل قاصد للفظ لا لاجل التمليك
ويترتب الاثر فلا يصدق عليه انه عقد اصلا ولم يتحقق ذلك في باب تتبع العقد القصد اما المكره فهو قاصد للفظ وقاصد للمعنى الذي هو التمليك
والاثر ولكنه فاقد عن الرضا ولا يخفى ذلك على من تأمل في الجملة فان من يبيع ماله تخويفا قاصد للبيع حصول المعاوضة قطعا لكنه لا عن رضاه
بل عن خوف واكراه يصير بالحقيقة الاكراه داعيا الى ذلك لا انه غير قاصد للتمليك فما اورده من الايراد وجعل الفرق بصدق العقد المكره
عرفا دون الهازل ويكون المكره قاصدا للمعاوضة واثر العقد دون الهازل غير وارد اصلا فتدبر فهذا ما وعدناه سابقا ومن هنا يدفع
ما اورده الشهيد الثاني ايضا للمحقق الثاني من الايراد على الشهيد في تقييد الاكراه بعدم بلوغه الى حد سلب القصد بسبب وجه الايراد
وكيفية دفعه في موضوع الاكراه واما الايقاعات فقد اشرنا الى ان خروج المكره عن العموم فيها فلعله بالدليل كما يظهر منهم وهنا الجابر
اخر لا اهتمام بذكرها **عنوان** ليس الاسلام والايمان شرطا في التكليف بل الكفار والمخالفون مكلفون بالفروع كالمؤمنين
وفاقا للمشهور من اصحابنا المتقدمين والمتأخرين بل الظاهر من عبارة كثير من الاصحاب الاجماع على ذلك بل كونه من ضروريات مذهب الامامية
فانهم يعبرون عنه بلفظ عندنا وعند علمائنا ونحو ذلك نعم ربما يستفاد من بعض المحدثين من المتأخرين كالكاشاني والامين الاسترابادي
وصاحب الحدائق وجود مخالف في ذلك وفاقا لمن سبقهم على ذلك والوجه عدم الشرطية وورود الخطابات على سبيل الاطلاق من دون
اشتراطهما في الطلب والاصل عدم التقييد فالمقتضي موجود والمانع لا يصلح للمانعية كما سنقرره وعموم الايات والاخبار في التكاليف
مثل قوله ولله على الناس حج البيت ويا ايها الناس اتقوا وغير ذلك الشامل لكل بالغ عاقل وما ورد بلفظ خاص كما هو الغالب في الاخبار في
الكافر ايض يعم الاشتراك في التكليف الذي ذكرناه في اول الكتاب الاجماع والنصوص الدالة على ان حكم الله في الاولين والاخرين سواء
وكون خصوص الفرض محل الخلاف لا ينافي الاجماع على القاعدة كما في نظائره وربما يستدل ايض بانه لولا التكليف بالفروع لم تتساوى
قاتل النبي ع ومعينه من الكفار في العقاب ضرورة العقل فرض بطلانه وليس الا للعقاب على الفروع كالاصول ويجاب بان عدم تساويهما
لا يستلزم كونهما مكلفين بفروع شرع الاسلام بل لعل ذلك انما هو لقبحه في شرع الكفار ايض ورد بان ثبوت الاسلام ناسخ للشرائع السابقة
فلا دين غيره حتى يكون التفاوت لاجل مخالفة ذلك الدين ورد الاسلام حتى لا يكون مكلفا بالفروع في شرعنا ولكن يمكن ان يكون ان نوع
التكليف بالفروع انما هو في الفروع الثابتة بالشرع ابتداء واما ما يستقل به العقل كالظلم والقتل ونحو ذلك فلا بحث في كون الكافر مؤاخذا
به ومعاقبا عليه وما ذكره من المثال انما هو من الثاني دون الاول وثبوت نسخ الاسلام للشرائع السابقة فيما استقل به العقل ممنوع
بل هو باق على حكم الشرائع السابقة فيكون العقاب لقبحه في شرعهم كشرعنا ومجرد فرض كون العقاب انما هو لمخالفة هذا الشرع دون
السابق انما ينفع في اثبات كون شرعنا ناطقا من حيث هو كذلك واما وافق الشرع السابق ايض يؤخذ من حيث كونه من الشرع السابق
ولا من جهة الاجماع ولا ينفع في مقامنا هذا اذ الدليل قضى بالتفاوت بين القاتل والمعين واما ان ذلك لمخالفة شرعنا ام لا فلا يقضي به ذلك
وقد يتوهم في الاستدلال بانه لا ريب في كونهم مكلفين بالايمان وليس الايمان مجرد العقائد بل هو عبارة عن العقائد مع الاعمال كما دل
عليه طائفة من الاخبار ويمكن منعه بان الايمان ليس المواظبة على جميع الاحكام قطعا والترجيح لبعض الاحكام لا وجه له ولا ريب ان فاعل
المحرمات وتارك الواجبات مع اعتقاده العقائد الحقة يسمى مؤمنا مسلما فما ورد في الاخبار يكون تعريفا للايمان الكامل كما في قوله انما المؤمنون
الذين اذا ذكر الله وجلت قلوبهم الاية وفي الايات ما يقتضي ايض بانهم مكلفون بالفروع كقوله تعالى حكاية عنهم لم نك من المصلين

ولم نك نطعم المسكين وقوله تعالى فلا صدق ولا صلى كذا قيل ويمكن ان يجاب بان قولهم لم نك من المصلين ما يدل على كونهم مكلفين بالصلوة في كفرهم
بل لعل المراد انا لو امنا وصرنا مكلفين بالصلوة وصلينا لنجونا ولكن لم نك من المصلين لعدم كوننا من المسلمين وكذا قوله لا صدق ولا صلى
لا يدل على التكليف بالصلوة في حال عدم التصديق بل مثل هذه العبارة يؤتى بها في المرتب فانه اذا قيل لزيد اضف عمروا وانا اضفته فاعطه درهما
فان الاعطاء وجوبه مشروط بالضيافة بحيث لو لم يكن الضيافة لا يجب الاعطاء فاذا لم يفعل كليهما يقال لا اضاف ولا اعطى ولا يلزم وجوب
كل منهما وجوبا مطلقا واحتج من يعمم الشرطية بان التكاليف ممتنعة الحصول على الكافر حال كفره اذ لا بحث في شرطية الاسلام في الصحة كما يأتي و
المشروط من دون شرطه ممتنع وممتنعة بعد الاسلام ايضا لما مر من ان علة كون الاسلام مسقطا لما قبله فاذا كان كذلك فلا يمكن صدور العمل
من الكافر على وجه يوافق الامر اصلا بل اما الشرط منتف فلا معنى لقولنا ان الكافر مكلف بالفروع مع عدم جواز التكليف بالمحال عندنا
وعند اكثر العقلاء ولو لم يكن ممتنعا على تقدير الاسلام فهو لغو قطعا اذ طلب الفعل على تقدير لو اتى بالاتيان به على ذلك الفرض لغو فقط
الخطاب خال عن الفايدة بالمرة وعلى ان يقال ان الكافر في حال كفره ايضا لا يمتنع منه العبادة لان حال الكفر معنى مغاير لقولنا بشرط الكفر
وعدم امر الاسلام الذي هو من احكام المقدمة مما يوجب امتناعه بالاختيار وهو غير مناف للمقدورية اصل الفعل بذاته فالكافر في حال كفره قادر
على الاتيان بالمأمور به ولو بواسطة المقدمة المقدورة وهو الاسلام والمقدور بالواسطة مقدور وكيف ولو بني المسئلة على ان ما انتفى
شرطه في الوجود الخارجي فالتكليف به ممتنع لم يكن للتكليف موقع بالمرة اذ ما من شيء يؤمر به الا وشرط من شرائط وجوده منتف في الخارج
والا لكان موجودا والسقوط بعد الاسلام لا يوجب اللغوية والامتناع لانا نقول اولا في الموسعات التي مضى من الوقت مقدار الاداء
بشرائطه وهو كافر فاسلم مع بقاء الوقت فقد مر في بحث ان هذا محل اشكال فنقول ان هذا لم يسقط فيأتي به وهو كان مكلفا به ايضا
في اول الوقت فليس كل تكليف ساقطا على فرض الاسلام في كل وقت وثانيا في التكاليف الثابتة المضيقة فلعل ان الاسلام لا يجبها وفي
العبادات التي تسقط بالاسلام ايضا نقول اما في الموسعات فلا يجب لما اشرنا اليه التكليف فيها في محله واما المضيق وخطاب القضاء بعد الفوات
فنقول ليس المراد بالتكليف فيه طلب الفعل حقيقة بل المراد الابتلاء والامتحان والغرض من توجيه الخطاب واسقاطه بالاسلام اما التخويف
والترغيب عليه لكونه مقدمة وشرطا للتكاليف فينبغي ان لا يترك واما انه لو لم يسلم ولم يأت به فيعاقب على الفروع ايضا كما في الفقه لما كان لا
واما انه لو اسلم بقصد الاتيان للتكاليف الامتثال يصير مثابا من جهتين احدهما من جهة الاسلام المأمور به مستقلا وثانيهما
من جهة كونه موطئا للفروع وان سقط عنه ما مضى من التكاليف فلا تذهل وما يقال انه لو وجب لوجب القضاء عليهم وليس كذلك لانهم مع
بان القضاء بالفرض الجديد على المختار ولعل خطاب القضاء لا يشملهم ولا ملازمة بين وجوب اصل الفعل وقضائه ولو سلم الملازمة هنا
نقول مكلفون بالقضاء ايضا كسائر التكاليف وسقوطه عنهم بالاسلام لاحد الوجوه السابقة وقد اغمض من ذهب الى عدم التكليف
بما ورد في بعض الاخبار ان التكاليف بعد الاسلام منها ما رواه بعض مشايخنا ووصفه بالصحة من امن بالله وبمحمد رسول الله واتبعه
وصدقه فان معرفة الامام منا واجبة عليه ومن لم يؤمن بالله ورسوله ولم يتبعه ولم يصدقه ولم يعرف حقهما فكيف يجب عليه معرفة
الامام وهو لا يؤمن بالله ورسوله ويعرف حقهما وهذه الرواية لا دلالة فيها على المطلوب لان معرفة الامام اولا ليس من الفروع المبحوث
عنها وان كان مما امر بها النبي وثانيا ان المراد لو كان ترتيبا في الطلب لزم كون معرفة الامام بعد سائر الافعال الفروع لان اتباع
النبي الاتيان بما اتى به وترك ما تركه وليس كذلك بل المراد منه الترتيب في المطلوب بمعنى كون معرفة الله والرسول مطلوبا قبل معرفة الامام كان
معرفة الامام طلبها مشروط بحصول معرفتهما مضافا الى ان عموم الكتاب والسنة وفتوى الاصحاب الا من شذ منهم وقاعدة الاشتراك في
التكاليف وغيرها من الادلة يعارضه ويرجح عليه من جهات واعتمد ايضا باصالة عدم التكليف وعدم الدليل على ثبوته وبلزوم تكليف
ما لا يطاق لو كلفوا بالفروع لانهم جاهلون بهذه الاوامر والنواهي وتكليف الجاهل قبيح وبما ورد من تخصيص الامر بطلب العلم
للمسلم والمسلمة كقوله طلب العلم فريضة على كل مسلم ومسلمة ولو كان الكافر ايضا مكلفا بالفروع لوجب عليه ايضا ذلك وباختصاص

الخطاب

الخطاب في ظواهر الايات بالمؤمنين كقوله تعالى يا ايها الذين امنوا فان اغلب الخطابات كذلك ولو فرض هناك عموم يشمل الكافر فلا بد
من التقييد بالمؤمن لما ذكر معتضدا ايضا وبانه لو كانوا مكلفين بالفروع لكان النبي يأمر كل من اسلم بالغسل للعلم العادي بانه جنب مع
انه لم يكن يأمر بذلك في هذه الوجوه كلها او هي من بيت العنكبوت لا حاجة الى التعرض لاجوبتها والدليل قد عرفته على اثبات التكاليف
عليهم والنزاع انما هو فيما اطلعوا على وجود تكليف فيه ولو بالاجمال قصروا عن معرفته وتحصيله فلا يلزم تكليف الجاهل والغافل
بل نحو تكليفهم بالاسلام يكفي في علمهم اجمالا بان هناك احكاما لا بد من معرفتهم لها على فرض الاسلام وهذا المقدار كاف في التكليف
بالفروع ولا يحتاج الى العلم تفصيلا وتخصيص الامر بالمسلم والمسلمة لا يدل على عدم كون الكافر مكلفا لان مفهوم الوصف ليس بحجة و
يمكن ذكر المسلم لشرفه وكون طلب العلم بعد الايمان بالاسلام لا ينافي مع انه لا يقاوم ما مر من الادلة على التعميم ومثل ذلك يجاب في
اختصاص الخطابات بالمؤمنين مع ان في الخطابات ما يعم المؤمن والكافر ولا وجه للتقييد وذلك واضح لعدم العلم بوجه التكليف
من خارج فيحتمل كون الفريقين مكلفين بذلك وعدم امر النبي بالغسل ممنوع بل الظاهر ان الاغتسال بعد الاسلام كان من الامور المعتادة
الواضحة كما يكشف عنه طريقتنا في زماننا هذا مضافا الى كفاية الاوامر العامة في ذلك فلا يحتاج الى الامر بالخصوص فيدل ايضا مما يدل
على كونهم مكلفين بالفروع قوله تعالى في حم السجدة وويل للمشركين الذين لا يؤتون الزكوة الاية وانما يمكن ان يتوجه ما في نظائره مضافا
الى ما ذكره في تفسيره نقلا عن الصادق انه قال اترى ان الله عز وجل طلب من المشركين زكوة اموالهم وهم يشركون به ذكر الاية وقال جعلت فداك فسرها لي فقال
ويل للمشركين الذين اشركوا بالامام الاول وهم بالائمة الاخرين كافرون انما دعا الله العباد الى الايمان فاذا امنوا بالله ورسوله افترض
عليهم الفرائض وهذا الحديث استدل الكاشاني في تفسيره على مذهبه لا ريب ان ما ذكرنا اول الاية والتعليل بقريب كما في اكثر الايات فلا ينافي الظاهر
ولا يبعد ان يراد بالترتيب كون الواقع كذلك لا ان من لم يؤمن لم يكلف ويراد كونه شرطا في حصول الامتثال وكون التكليف حقيقة الابتلاء ثانيا
واما العبادات فالاسلام شرط في صحتها وعليه اجماع الاصحاب فيما عدا الوقف والصدقة والعتق على القول باشتراط نية القربة فيها وعلى
القول بعدم اشتراط القربة فيها لكونها من المعاملات الصرفة التي يجيء البحث فيها وعللوا عدم صحة عبادة الكافر بان العبادة مشروطة بالنية
ونية القربة لا يتحقق من الكافر وهذا في الكافر الجاحد للربوبية ظاهر واضح واما الكافر المقر بالله المنكر لصفاته او ضروريات النبوة فتعقل
نية القربة بمعنى قصدها ذلك وان لم يحصل له الثواب فلا يمشي فيه هذا التعليل ويمكن ان يراد نية القربة لا يتحقق الا باعتقاد كون هذه
العبادة مأمورا بها من الشرع وما دام الكافر غير معتقد بالنبوة حتى يعتقد كون ذلك مأمورا به فلا يعقل قصد القربة منه ومع ذلك ساير
اصناف الكفر فان مآلها الى عدم الوثوق والاعتقاد بالشرع وهو مانع من قصد التقرب على نحو جعله الاسلام يؤول الى ان
المانع من صحة العبادة وعلى كل حال فيدل على شرطية الاسلام مضافا الى ما ذكر ما يفهم من الايات كقوله تعالى انما يتقبل الله من المتقين وفي اول
التقوى الاسلام وكل ما هو ليس بمقبول ليس بصحيح وما يتخيل ان القبول غير الصحة فيه من البطلان بمكان لان الصحة عبارة عن
موافقة الامر وكيف يعقل موافقة للامر من دون ثواب فان الثواب لازم عقلا لذلك لا يمكن تخلفه لحكمه وقوله تعالى وما منعهم
ان تقبل نفقاتهم الا انهم كفروا بالله وبرسوله وغير ذلك من الايات مضافا الى دلالة الايات الكثيرة على كون الكفار معذبين بالنار
خالدين فيها ولو كانت عباداتهم صحيحة لزم وصول الاجر اليهم في الاخرة وهو منفي في حقهم بالايات المذكورة مع ما في الاخبار الكثيرة
من الدلالة على بطلان عبادات المخالف فضلا عن الكافر كما ورد من انه لا طاعة للابوية وقاية ولو قاية الله ودلالة الكثير على ذلك وبالجملة
فشرطية الاسلام والايمان في صحة العبادة مما لا بحث فيها عند اصحابنا فلا حاجة الى ذكر الادلة واما الوقف والصدقة
والعتق فيعقل من غير قصد القربة فيها فمنع من صحتها من الكافر جماعة منهم وقالوا بصحتها منهم الشهيد في المقنعة
مع اشتراط القربة في العتق قال لا يصح العتق من الكافر وخلافهم في هذه الثلثة مع اتفاقهم على بطلان ساير العبادات منه انما
من جهة ان الدليل في هذه الامور على اعتبار ارادة وجه الله وهو ممكن من الكافر كالنية المعتبرة لا لحقوق الانام بل وجه الله ولهم

كذلك سائر العبادات وقد عمل بذلك الشهيد الثاني واما من جهة تركب هذه الثلثة من جهة مالية وجهة عبادة ويترجح من ذلك جانب المالية
واما من جهة ان هذه كلها اخراج عن الملك وملك الكافر اضعف من ملك المسلم فهو اولى بالفك واما من جهة ان الكافر ليس مالكا في الحقيقة
وانما هو صورة ملك لبقاء النظم فاذا اخرجه فقد خرج عن ملكه وان لم يترتب عليه الآثار من الثواب ونحوه والتحقيق ان هذه الثلثة ايضا
ليست صحيحة من حيث كونها عبادة ولذلك لا ثواب فيه نعم هو صحيح من جهة كونه معاملة وتملك غاية ما هناك انه ان هاتين
الجهتين مرتبطتان لا تنفك احديهما عن الاخرى لذلك لو لم ينو المسلم القربة لم يصح عتقه اصلا ويجاب عن ذلك بان الكافر والمخالف
يلزم معتقده فان اعتقاده نية القربة وهذا المقدار يصحح عليه في الخروج عن الملك ويدخل في عموم الزموهم بما الزموا به انفسهم
فتبصر واما الغرامات والضمانات فلا يشترط فيها الاسلام ولا الايمان لعموم ما دل على الضمان باحد اسبابه واصالة اشتراك التكليف
في الاحكام وهذا مما لا بحث فيه نعم مال الحربي وذمته للمسلم بالنص والاجماع واما العقود والايقاعات فمقتضى عمومات الادلة صحتها
من الكافر والمخالف والمؤمن والاصل عدم الشرطية كان الاسباب الفعلية من حيازة واحياء موات ونحو ذلك كذلك وحرمة بعضه
الا ما دل عليه الدليل ولا مخصص لذلك الا ما ذكرناه سابقا من قاعدة نفي السبيل للكافر على المسلم فان كل ما هو داخل تحت القاعدة
كاشترائه المسلم في محل ما يمنع فيها الصحة من المسلم ولا يصح من الكافر فراجع وتدبر

عنوان ليس العدالة شرطا الا في تكليف
ولا في ضمان وغرامة ولا في صحة العبادة ولا في العقود والايقاعات من حيث هو كذلك لعموم ما دل على التكاليف والضمانات ونحوها
العقود والعبادات من دون دليل دال على الاشتراط فاصالة الاطلاق سليم عن المعارض معتضد بالفتوى وما نقل عن الشيخ من انه
اعتبر العدالة في الفقير فانما هو لما دل على ان الفاسق بحكم السفيه المحجور عليه فيتبين اشتراط العدالة من جملة اجزاء اشتراط الرشد
مع خروجه عن الفرض اذ الكلام في اعتبار العدالة من حيث نفسها ويجيء ما فيه في البحث عن معنى الرشد والسفه نعم الظاهر من الاصحاب
اشتراط العدالة في كل مقام يكون فعل شخص وقوله مسقطا عن الغير وحجة عليه او كان مؤتمنا على مال الغير وحقه من غير اذن المالك فان
هذه المقامات فيها اعتبروا فيه العدالة ويندرج فيها عدالة الشاهد والقاضي والكاتب والمترجم وعامل الصدقة والمقوم لمال الايتام
ونائب العبادات كلها عن حي او ميت باستنابة نفس المنوب عنه او باستنابة وكيله وغير ذلك وامين الحاكم على مال الايتام والغائب
والمجانين وفي قبض الحقوق المالية ومنصوبه في نظارة وقف او في وصاية او وصي على مال الاطفال والمجانين ومفرق الحقوق
المالية اذا دفع اليه المالك ولو كان وكيلا او الودعي الذي يوضع عنده مال الغير عند حصول علة للمستودع والمستأجر من يستأجر
اذا اراد قبض العين منه لو قلنا بعدم اشتراط اذن المالك كما هو نص صحيحة علي بن جعفر وعدالة امام الجماعة ونظائر ذلك وبالجملة
فالضابط اما كون قوله مسقطا عن الغير وحجة عليه او كون فعله كذلك او كونه مسلطا على مال الغير من غير اذن فان هذه المقامات
يشترط فيها العدالة والمستند في ذلك ما دل من الآية الشريفة على ان الفاسق يجب التبين عن خبره فلا يسمع قوله ولا يكون حجة من حيث
هو قوله وحجيته من جهة حصول العلم او من جهة حصول الظن حيث يعتبر فيه الظن كعدد الركعات والمرض المبيح للافطار كلام آخر وما ورد
من النصوص على عدم كون الفاسق اهلا للامانة مضافا الى ما ورد في مذمة الفساق بما يقتضي سقوط درجتهم فضلا عن ائتمان
الشارع لهم على مال او نحو ذلك وكيف ينهى الشارع عن الركون الى الذين ظلموا ثم يرخص في الاعتماد عليهم او يعتمد عليهم في اموال
الناس وفي حكمها وكل فاسق ظالم ولو لنفسه فتدبر وعدم سماع قوله وعدم جواز الركون اليه يكفي في اشتراط العدالة في هذه
المقامات الثلث الجامع للفروع السابقة كلها مضافا الى ما ورد من الادلة الخاصة في كثير من هذه المقامات مع اشعاره
باعتبار العدالة لعدم سماع خبر الفاسق وعدم جواز الركون اليه الدال على ما سيأتي لقاعدة مع ان تتبع ما ورد فيه يكشف
وقام عليه الاجماع ورث استقراء مفيدا لالحاق المشكوك فيه بالغالب بقي هنا كلام وهو ان الوكيل في ما يجوز فيه التوكيل
كالعقود والايقاعات وتطهير الثوب ونحو ذلك فيصل انه لا يشترط العدالة فيه مع ان فعله وقوله فيه عن الغير مسقط عن

الموكل

الموكل بمعنى ان كل ما فعله فهو بمنزلة ما فعله الموكل فينبغي اشتراط عدالته اذ لعله يخبر عما هو ليس بواقع من بيع ونكاح وتطهير
او غير ذلك واي فرق بين هذه الامور وبين الاستنابة للعبادة كالحج ونحوه حيث يشترط فيه العدالة ويعللونه بعدم سماع قوله في اتيانه
بالعمل على وجه صحيح فلا يعلم براءة الذمة واطلاع الغير على افعاله غير ممكن اذ من جملة الشرائط قصد القربة ولا يطلع عليها احد مع ان
هذا الوجه يجري في المعاملات ايضا فان قوله غير مسموع واطلاع الغير غير ممكن اذ من جملة شرائط العقد القصد وهو مما لا يمكن الاطلاع
عليه فلعله كان غير قاصد فمع ذلك اما بان يقال ان مقتضى القاعدة كان اشتراط العدالة ولكن خرج باب الوكالة بالاجماع واطلاقات
النصوص وكون فعل الوكيل منزلا منزلة فعل الموكل مطلقا واما بان يقال ان فعل الوكيل يثبت صحته في هذه الامور باصالة الصحة في فعل المسلم
او باصالة الصحة المستند اليها في العقود السابقة ويكتفي بها للموكل ايضا ولو قيل ان هذا الكلام يجري في العبادات ايضا فان النائب
اذا فعل فعلا فاصالة الصحة تقتضي بكون ذلك جامعا للشرائط فيكون كافيا للمنوب عنه ولا يحتاج الى سماع خبره كما في الواجبات
الكفائية فانا اذا رأينا من يشتغل بغسل الميت نكتفي بذلك في السقوط عنك باصالة الصحة وان لم يكن عادلا فلم يشترط في باب
العبادة العدالة قلنا الفرق بين النيابة والواجب الكفائي واضح فان فاعل الواجب الكفائي آت به من جهة نفسه ولا ريب ان عمل
المسلم في حق نفسه محمول على الصحة فاذا كان كذلك يوجب السقوط لانه فعل صحيح واما النائب فهو آت بالفعل عن المنوب عنه وليس هنا
اصالة صحة فعل مسلم عن مسلم آخر بمعنى ترتب الآثار عليه اذ دليل صحة فعل المسلم لا يعم ذلك وسيأتي البحث في ذلك انما الفرق بين
العبادات والمعاملات فبان الذمة اذا اشتغلت فلا تفرغ الا بيقين والمتيقن هو نيابة العدل واما في المعاملة فليس هنا اشتغال
ذمة بشيء بل هو اقدام على مال او مؤونة الوكيل لما اقدم عليه لو لم يثبت بقول الوكيل جوازه فلا يبقى علم بحرمته ايضا وهو كاف في جواز الارتكاب
وفيه نظر واضح واما بان يقال ان سماع قول الوكيل في المعاملات انما هو من جهة كونه ذا يد على ما اخبر عنه وقول ذي اليد مسموع ولو كان
فاسقا وهذا لا يطرد في الاشياء التي ليس فيها يد فعلية حتى اليد كالنكاح والطلاق فلا بد من القول بعدم سماع قول الوكيل في ذلك
الا بعد الثبوت واما من جهة الفرق بين العبادة والمعاملة بان العبادة عمدتها النية وهي لا يعلم بالاطلاع فلا بد من اعتبار كون النائب عادلا
ليحصل الوثوق به والمعاملة وان كان يعتبر فيها القصد لكن الشارع جعل الفاظ العقود كاشفة عن القصود
ومن قال بعتك ثم ادعى اني ما كنت قاصدا لا يسمع منه ذلك لان كلامه مكذب له بخلاف العبادة اذ ليس فيها ما يدل على ذلك
مع تبينه الا اصالة الصحة واصالة الصحة لا يكون حجة على غير الفاعل نعم ظاهر العقد دال على القصد حجة والا فلم يمكن المعاملة
لان احد المتعاقدين لا يدري بان الآخر قاصد في الايجاب والقبول ام لا ولا يخفى ان في الفرق بين دلالة الوكالة ودلالة النيابة في
العبادة بان الاولى مطلقة شاملة لتوكيل الفاسق ايضا فلا مناص عن اتباع قوله فيما اخبر عنه في جهة الوكالة والنيابة مجملة دالة
على جواز الاستنابة او وجوبها والمتيقن هو استنابة العدل نظرا واضحا واشكالا لان الاجماع والاطلاق في المقامين والاجمال
في المقامين

عنوان العقل والجنون موضوعان معروفان ولو شك في كون شخص مجنونا او عاقلا فالاصل ان يكون
عاقلا لاصالة عدم العيب وكون الغالب كذلك هذا اذا كان الشك ابتداء من دون علم بحالته السابقة واما بعد العلم بكونه عاقلا
فالاستصحاب يعاضد الاصل السابق واما بعد العلم بالجنون فالاصل بقاء الجنون ما لم يحصل العلم الشرعي بزوال وتحقق
العقل واما البلوغ والصغر فهما وان كانا عرفيين بالاصل لكنهما صارا شرعيين بالتحديد في بيانهما طولا وملخصه ان في الذكر
بلوغ خمسة عشر سنة تامة هلالية او خروج المني كيف كان او انبات الشعر الخشن على العانة يسمى بلوغا وفي الانثى بلوغ تسع سنين
تامة كذلك والحيض والحمل علامتان لسبق البلوغ ولو شك في حصوله فالاصل عدم البلوغ وبقاء الصغر واما الكفر والاسلام
امران شرعيان فمن اقر بالله وحده وبنبوة محمد وما جاء به عن الله مسلما ومن ليس فيه ذلك يسمى كافرا ومنه منكر الضروري من دون
فرق بين من عرف انه ضروري وانكره او لم يعرفه نعم لو وقع الشك في كونه كافرا او مسلما مع عدم امكان الاستعلام كما في اللقيط مع عدم امكان الحاق

بدار الانقطاع او في غير ذلك او مع مكان الاستعلام ولكن قبل العلم فهل الاصل ان يكون كافرا او الاصل ان يكون مسلما
او لا اصل في احد الطرفين فيتوقف الى ان يعلم وجوه لكل منها وجه فيجيبه ان اصالة الكفر فالوجه فيه ان الاسلام امر وجودي وهو الاقرار
واعتقاد الاصول والفرق بينه وبين الكفر تقابل العدم والملكة فالكفر عبارة عن عدم ذلك عما من شانه ذلك فاذا شك
في ثبوت احدهما فلا ريب ان الحادث الوجودي منفي بالاصل وليس بعد ذلك الا الكفر اذ لا واسطة بين الكفر والاسلام وهذا هو الذي
يظهر من طريقة اصحابنا الامامية كما يظهر من تتبع كلماتهم في باب الجهاد واللقطة والميراث وفي باب الحدود والارتداد فان ظاهرهم
في المشكوك فيه الكفر الا ما يدل على اسلامه من احد الطرق الاربعة المعروفة من الاقرار والاستقلال وتبعية السابي وتبعية الابوين
مسلمين عند انعقاده او اسلامهما بعده وتبعية الدار كما في اللقيط ونحوه وبالجملة لا يخفى على المتتبع في كلامهم شهرتهم في ان الاصل الكفر
حتى يثبت الاسلام ويدل على ذلك ايضا قوله تعالى فماذا بعد الحق الا الضلال ولو كان ما عدا الاسلام اعم من كونه كفرا لم يكن ضلالا
بقوله تعالى واما اصالة الاسلام فلم يعلم من الاصحاب البناء عليه بل ينسب الى معاشر الامامية البناء على اصالة الكفر والذي يمكن ان يكون
مستندا في امور احدها قوله تعالى فطرة الله التي فطر الناس عليها مع ما في تفسيرها من ان فطرة الدين هي الاسلام او الايمان فيكون مقتضاه ان
كل فرد من الناس فطرته فطرة اسلام ومن كفر فقد غير فطرته وثانيها قوله تعالى فليغيرن خلق الله في ذم الكفار فان الظاهر ان خلق الله على
الاسلام ومن كفر فقد غير ما خلقه الله عليه وثالثها النبوي المشهور كل مولود يولد على الفطرة حتى يكون ابواه هما اللذان يهودانه وينصرانه
ويمجسانه الحديث ولا يخفى ما فيه من القرائن في المدعى وهذه الوجوه مخدوشة بان ظاهرها كون كل مخلوق ومولود مولودا على فطرة
الاسلام ولازم ذلك انه لو كبر وبلغ واظهر الكفر عنادا وان لم يعلم حال ابويه مع انه لا يجري عليه احكام المرتد قطعا بل اللازم
ان يجري عليه احكام المرتد الفطري لانه مولود على الفطرة وح فلا يبقى للمرتد الملي مصداق اصلا اذ كل ما فرض فهو مرتد عن فطرة
وهذا مما يحكم الاجماع والنصوص بفساده ونعلم من ذلك ان هذه الرواية كالاية من المتشابهات لا ينبغي اتباعها في مقابل المحكمات
ولا نعقل كون ابويه مهودين ونحو ذلك بل المولود مولود قابل للامرين ان شاء قبل الاسلام وان شاء قبل الكفر واحكام الارتداد
عن فطرة او ملة امور تعبدية حكم بها الشارع لا ان من كان ابواه مسلمين فهو مسلم ومن كان ابواه كافرين فهو كافر والاعتماد على
[في اثبات] مثل هذه الدلالة لان الاحكام الشرعية بعيد عن هذا النقض ولكن يمكن ان يقال لو ابقي بظاهرها دلت على اصالة الاسلام لكن لا
ملازمة بينه وبين كونه في تلك مرتدا او مرتدا عن فطرة لان لنا ان نقول ان الارتداد عبارة عن الخروج عن اسلام ثابت بالاقرار
او بالبينة ونحو ذلك لا بمجرد الاصل ولا مانع من ذلك ولو سلمنا ان الاصل قاض باسلامه فيحكم بارتداده اذا اظهر الكفر فيمنع كونه
ارتدادا عن فطرة نظرا الى ان من شرطها علوقه حال اسلام احد ابويه والاصل لا يثبت ذلك مضافا الى ان الاستلزام علم وجود مصداق
للارتداد الملي فنعلم ان المراد باصالة الفطرة ما ذكرناه لا كونه في حكم المسلم مطلقا ولو قيل كما انك لا تحكم بارتداده عن فطرة لعدم
علمك بشرطه فلا تحكم بالملية ايضا لان من شرطها العلوق مع كفر ابويه وهو غير معلوم ولا ترجيح لاحدهما على الاخر فلا اقول بان
الملية علم شرطها بل نقول ان الشك في ذلك يوجب في الاحكام المشكوكة بالاصل واحكام المرتد عن فطرة من قتل وقسمة مال وزوال
نكاح وغير ذلك على خلاف الاصل فينبغي حتى يثبت وبالجملة البناء على اصالة الاسلام للخبر المذكور لا يستلزم المحذور ومع ذلك فنقول
الخالي عن الجابر مع ما يظهر من الاصحاب خلافه يمنع من العمل به واما نفي الاصل عن البين فلان الكفر عبارة عن الانكار دون عدما
الخلاف فكل منهما امران وجوديان منفيان بالاصل وليس شيء منهما موافقا له فيكون هناك واسطة لمن بلغ ناهيا او ذاهلا
او لم يسمع الحق والباطل او كان مترددا في الترجيح ونحو ذلك فان ذلك كله ليس بكافر ولا مسلم وهذا القول هو المنسوب للعلامة
ولازم هذا القول الرجوع في احكام هؤلاء الوسائط الى الاصل فان كان حكم الاسلام هو الاصل كما في الطهارة مثلا فيحكمون به
فيهم وان كان حكم الكفر موافقا للاصل كعدم حل ذبيحتهم يحكمون بحكم الكفر كما هو القاعدة في الموضع المشتبه وهذا القول لما

لا يحوم

لا يحوم احد من اصحابنا حوله فالحق المصير الى اصالة الكفر ومراعاة علائم الاسلام الاربعة المتقدمة الا ان فيه وهنا كلام حيث
لا مجال في ذكره واما الايمان فالحق انه عدم الاصل الا ان يثبت وليس هنا ما يدل على خلافه الا على القول بكون المخالف كافرا فالكلام
في العدالة والفسق نظير الكلام في الاسلام والكفر والبحث فيه طويل والظاهر ان العدالة هي الملكة وحسن الظاهر كاشف عنها كما
تضمنه صحيحة ابن ابي يعفور لا ان نفس حسن الظاهر هو العدالة ولا مجرد الاسلام مع عدم ظهور الفسق كما زعمه شيخ الطائفة حتى
يكون المشكوك فيه محكوما بالعدالة بعد العلم باسلامه وقيل ان الفسق امر عدمي وهو عدم العدالة عما هو قابل لها ولا واسطة
بينهما واعتبار الاصحاب ارتكاب الكبيرة او الاصرار على الصغيرة في الفسق انما هو لكونه كاشفا عن عدم الملكة وهو بمنزلة كون
تقابلهما تقابل التضاد وثبوت الواسطة والمشكوك فيه غير ملحق بشيء منهما ويرجع في حكمه الى ما وافق الاصل من حكم العادل
والفاسق نظير ما اشرنا اليه في الكفر والاسلام على قول المعتزلة فتدبر واما الحرية والرقية فالاصل في كل مقام شك فيهما الحكم بالحرية
الا ان ايثار الرق لان الملك امر حادث والاصل عدمه وكفى في الحرية عدم كونه مملوكا اذ ليس معنى الحرية الا ذلك وليس امرا وجوديا حتى ينفى
بالاصل فيرجع فيما يشك في احكامه الى ما وافق الاصل من احكام الحر والرق والظاهر ان اصالة الحرية مجمع عليها بين الاصحاب الا في صور
عنها الا باقرار او بينة ونحوه حتى انه لو كان هناك يد عرفية فادعى صاحب اليد الرقية وادعى الاخر حرية نفسه فالظاهر تقديم قول من ادعى
الحرية حتى يثبت الاخر واليد هنا لا عبرة بها لان الحر لا يدخل تحت اليد فاصل اليد محل نزاع وبعبارة اخرى نزاعهم في الحرية والرقية
يرجع الى النزاع في ان له يدا عليه ام لا فيقدم المنكر ولذلك ذكر الاصحاب ان الانسان لا يملك الا بالسبي مع الكفر الاصلي او يملك الاولاد
الموجب لمملوكية الاولاد والا فهو بحسب الاصل حر واما الرشد والسفه فلا ريب ان المشكوك فيه من جهتهما يحكم بالرشد لان السفه
عيب والاصل في الاعيان الخارجية الصحة واستصحاب عدم الرشد باعتبار عدم كونه رشيدا في آن الصغر غير آت لان السفه عبارة
عن نقصان العقل وهو غير عدم الادراك للصغر كما ان عدم تميز الطفل في الامور ليس كالحمق لا بعد جنونا وبعبارة اخرى عدم
التميز والاستقامة مرة يصير من عدم الاستعداد والقابلية بحيث لو القي عليه ذلك وفهم ايضا ليس فيه اهلية ذلك وهذا هو الذي
يسمى بالجنون عند فقد العقل وبالسفه عند نقصانه ومرة يصير من جهة عدم سماع الكيفية كما في الاطفال ومن عدم المزاولة كما
في الكبار ايضا في الامور التي لم يباشروها ولم يباشروا اهلها من الصنائع والحرف فهذا لا يعد سفها ولا نقصانا في العقل وبذلك اتضح
فعلم ان السفه نقص وعيب والاصل عدمه وقد كثر القيل والقال في بيان معنى السفه والحق انه امر عرفي وجعل الشيخ الفاسق
سفيها لما ورد في الخبر ان شارب الخمر سفيه ليس في محله اذ هو لا يدل على معنى اللفظ ويراد به من اسرف ماله في المحرم ويراد
التشبيه ويراد سفه عقل المعاد لا عقل التكليف والمعاش ولذا قال الشهيد الثاني ره ان الفاسق لو كان سفيها لحجر على اعظم
اهل المسلمين سوى اصل او ذلك واضح والضابط فيما نحن فيه ان الرشد ان يكون له ملكة نفسانية تقتضي اصلاح المال وتمنع افساده
وصرفه في غير الوجوه اللائقة بحال العقلاء ومجرد الاصلاح لا يكفي فيه والسفه ما يقابله بمعنى عدم تلك الملكة والافساد في
بعض الاحيان مع وجود الملكة لا يعد سفها وطريق معرفته الاختبار بما يلائمه في الذكر بحسبه وفي الانثى بحسبها وفي الاولاد كل
طائفة بما يلائمهم من الحرف والصنائع والمعاملات والنفقات كما فصلوه في كتب الفقه وفي كلام بعضهم ان صرف المال في وجوه البر لا يعد
سفها وان بلغ ما بلغ وخرج عن المعتاد ولا مبالاة اذ لا سرف في الخير ومنهم من نظر الى ان الخروج عن الحد اللائق بحاله داخل في الاسراف
معدود من السفه وان كان في وجوه البر وفي الكتاب والسنة ما يشهد بذلك كما لا يخفى على من تتبع فيهما وفي كلام الاصحاب واما
الاكراه والاختيار فهما ايضا موضوعان عرفيان والاصل في محل الشك عدم الاكراه فما صدق عليه عرفا انه اكراه يلحقه حكمه
فلو جبره على البيع فاجاب مصالحة او اكرهه على البيع نقدا فاسلم او اكرهه على البيع بخيار فالزم او اكرهه على شيء بشرط الانفراد فضمه
الى شيء اخر فاقره لا يعد مكرها في شيء من ذلك لان المدار في الاكراه على صدق ذلك العنوان المذكور دون الرضا وهذا لا يصير

الابو نوعه على مقتضى ارادة المكره بالكسر ومعناه فالمخالفة منه بعدم مراعاة رضا المكره بالكسر فلا بد من كونه عن رضا نفسه
كما هو ظاهر الفعل لا ينبغي في الصور التي فرضنا فانه يتحقق المكره عليه بين المانع به عموم وخصوص من وجه نقول بانه احد افراد المكره عليه بل بينهما تباين
بالذات او بالقيد لخصوصيته لا لاعتبارها انما لو اكرهه على احد الشيئين المتباينين كاعطاء احد الدينارين فدفع احدهما معينا
فربما يتخيل ان ذلك لا يعد اكراها الا ان المكره بالكسر ما اراد الخصوصية وهو ليس كذلك لان مدار الاكراه على قصد الفعل من دون
رضاه ولا ريب في دفع هذا الدينار ليس كذلك بل من جهة انه احد الامرين المطلوب منه اكراها والخصوصية ملغاة في نظرهما
معا والظاهر ان اتيانا لكل مختص في الفرد الذي منهما كان يجيء فيه هذا المحظور واما لو كان مختلفا ويجيء فان كان احدهما اقل
من الاخر بحيث يتلج كاعطاء دينار او دينارين وبيع من او منين فهذا لا يعد اكراها على المتيقن عند الانتفاء فلو اتى بالمتيقن
مكره لدفع عن نفسه ضرر التخيير واما لو اتى فيحتمل ان يقال انه مكره عليه لانه احد الفردين ويحتمل القول بانه لا اكراه فيه اصلا
اذ لم يتعين عليه ذلك والمتيقن كان كافيا فيه والعدول الى المتيقن يكشف عن رضاه وقد عرفت ذلك ويحتمل التفصيل بانه مكره في قدر الاخر
والوجه يعلم مما سبق ولعل الاخير هو الاوسط ولو اكرهه على بيع شيء من ماله وكان هناك اشياء مختلفا ويثبت لا يندرج الاقل
منها الاكثر كفرس قيمته عشرة وسيف قيمته خمسة ونحو ذلك فان باع الاقل فلا شبهة في كونه اكراها الا على ما ذكر من احتمال عدم الاكراه
فالظاهر انه يتحقق كذلك لانه شيء اكره على بيعه لا ترجيح للافراد المندرجة تحته ودعوى ان الاكراه كان يندفع ببيع الاقل فعدوله الى الاكثر
يكشف عن رضاه مما ضرر بان الاكراه كان كافيا في امتثال الامر فعدوله الى الاقل ناش عن رضاه الا ان يقال ان الفردين
لما كانت تنقلب بعدها فارتكاب الزائد كاشف عن عدم ملاحظة الاكراه لكن هذا في الصورة السابقة صحيح وهنا ليس كذلك لكون
الفردين متباينين والتخيير انما هو الى المكره بالفتح ولعله لا يريد بيع الاقل مصلحة لنفسه بخصوصه ودعت الحاجة الى العين فيه ويحتمل
الفرق هنا بحسب المقلد كما ذكر في الاولى على ضعف ولو اكرهه على بيع شيئين على الاطلاق اي لم يشترط الانضمام فباع عند مكرهه الا انه احدهما
احد احتمالي المكره عليه ولو اكرهه على بيع شيء واحد لا بشرط الانفراد بل بلفظ مطلق فباعه منضما الى اخر عد اكراها في الجزء الاول لانه
منضما الى شيء اخر لا ينافي كونه مكرها عليه هنا صورة غامضة لم يكن ما فيه الاشكال وهو انه لو اكرهه على دراهم او دنانير كما هو عادة
الحكام والسلاطين في التوجيهات فباع شيئا من ماله لاجل دفع ذلك فهل يعد هذا اكراها في بيع ذلك لانه لم يبع هذا المال
الا من جهة الخوف على نفسه من التلف لعلمه لم يدفع الدنانير ولا يمكن الا بالبيع ونحوه وهو احد الطرق المحصلة للدينار او لا يعد اكراها
مطلقا لان الاكراه امر عرفي ولا يصدق هنا انه بيع المكره والاكراه على دفع الدينار لا يستلزم الاكراه على البيع عرفا او يفصل بين صورة
انحصار المقدمة في بيع ذلك مثلا فيكون اكراها لان الاجبار على ذلك مع عدم امكان التخلص الا بالبيع لا معنى له الا الاكراه على
البيع وبين صورة عدم الانحصار فلا يكون اكراها وجوه واحتمالات والاقوى في النظر القاصر انه ليس باكراه على البيع مطلقا
ولو اكره على احد الشيئين بخبر انه باع عنهما معا فان باع تدريجا فلا بحث في كون السابق هو ما تحقق المكره عليه في ضمنه والثاني لا اكراه
فيه وان باعهما دفعة ففيه كونه مكرها مطلقا وعدمه مطلقا وكونه مكرها في احدهما دون الاخر وجوه يظهر وجهها مما سبق وعلى الاخير
يحتمل القرعة في اخراج المكره عليه ويحتمل تخيير المكره بالفتح في تعيين احدهما وربما يتفق صدور بعض المعاملات من الناس حياء عمن اراد منها
كما هو طريقة الناس غالبا والظاهر ان الحياء ليس من باب الاكراه وان بلغ ما بلغ لان طلب مثل الملتمس من المقاصد لمعقلها ولا يرجح
الفاعل بذلك الا لغرض وداع لديه وهذا غير معنى الاكراه وفي كلام بعضهم انه ملحق بالاكراه وليس بجيد جدا

عنوان

افعال المسلمين واقوالهم محمولة على الصحة والصدق وهذا المضمون نقل عليه الاجماع حد الاستفاضة والظاهر انه صار من الضروريات
حيث اشتهر في السنة العوام والنساء وليس مما يحتاج الى اقامة الحجة وانما الحجة في المراد منه وبعض المتاخرين ذلك
واستشكل فيه مع انه من الضروريات على الظاهر ومما يدل على ذلك مضافا الى الاجماع ان الغالب في فعل المسلمين واقوالهم الصحة

وكلا اشك

وكلا اشك فيه محمل على الغالب وما ورد في بعض المقامات من النصوص الخاصة كالاخبار الدالة على قبول قول المرأة في باب الطهارة والحيض
وفي باب التذكية وما دل على ان كل ذي عمل مؤتمن وظاهره انه كلما يقول في ذلك فقوله مسموع في حقه ولا يفعل الا ما هو مقتضى الامانة وليس المراد
من الاخبار الاثم والكذب بل المراد ان النبأ ينبغي ان يكون على ذلك حتى يعلم خلافه فيكون في مقام تأسيس القاعدة وبيان الحكم الشرعي وما دل
من الآيات والاخبار وغيرها من الدلالة على حجية خبر العدل وما يعد بعد التبين في الاحكام الشرعية كما عليه العمل الان وما ورد في قبول الشهادة والرجل
او المرأة في بعض المقامات مفردا او منضما كما هو الغالب مما مر من افادة للاشارة اليها سابقا ان الشيء كله لا يعلم الا من قبله يسمع قوله
فيه وما ذكرنا فيه من النص الوارد في خصوص النساء وتصديقهن في امر العدة والحيض ونحو ذلك فان هذه الموارد وان كانت موارد خاصة
لكنها تؤيد سماع القول والحمل على الصحة ويدل عليه ايضا قوله تعالى اجتنبوا كثيرا من الظن ان بعض الظن اثم فان ظن السوء على المسلم اثم وليس هنا
الا التنافي في افعاله واقواله على الصحة وما ورد من الروايات على ان من حق المؤمن على المؤمن ان لا يكذبه في كلامه وما ورد من الروايات على الامر
بوضع امر الاخ المسلم على احسنه وما دل على ان قول المسلم يجب تصديقه وما دل على ان اتهام المسلم والمؤمن حرام وما دل على ان المؤمن وحده
جماعة يعمل بقوله وما دل على تحريم اضاعة والسوء على الاخ المسلم وما دل على ان ظن السوء واجب الترك وما دل على ان التكذيب لا يجوز قال
المعاصر النراقي في عوائده ان عدم ظن السوء وعدم التكذيب لا يفيد المدعى لانه اعم من الحمل على الصحة وما دل على التصديق مع ضعفه وعدم
الجابر مطلق يقيد بما دل على المقيد فلا ينبغي فيه الا الاطلاق ونقل روايات ثم يقول فيها ان شرطها ثلاثة وحق الاخوة كونه اذا عامل لم يظلم واذا حدث
لم يكذب واذا وعد لم يخلف ثم قال ان هذا الخبر يدل على شرطية ذلك المسلم انتفاء انتفائه وجواز ايذاء الحق ونقل الصحيح المشار اليه في بحث
العدالة وفيها ان يكون ساترا لجميع عيوبه حتى يحرم على المسلمين تفتيش ما وراء ذلك من عثراته وعيوبه ويجب عليهم تزكيته واظهار عدالته في الناس
وقال ان هذا يدل على ان هذا لو لم يكن كذلك لم يجب تزكيته ونقل روايات التي الدالة على عدم العبرة بالمستحق للتهمة وقال ظاهره الفاسق او
المظنون في حقه ذلك ونقل المرسل الدال على النهي عن مصاحبة الفاسق واشار الى الاخبار الدالة على نفي الايمان والاسلام او التشيع عن بعض
الفساق بل من هو على صفة نقلها وورد في الخبر انه اذا كان الجور اغلب من الحق لا يحل لاحد ان يظن باحد خيرا حتى يعرف ذلك منه ثم قال ولم يحصل
ذلك كله الا الحجية والاجماع على الكلية غير ثابت للاختلاف في كثير من المقامات كالشهادات والروايات والاخبار واقوال ذي اليد والعمل
في الطهارة والنجاسة والمبايعات والمطاعم والمشارب فيختلفون فيه ولا يتمسكوا بالقاعدة الا في قليل ثم قال والاستقراء معارض بمثله والاخبار
الخاصة في المقامات يعارضها اكثر منها في مقامات اخر فلا دليل على الكلية هذا محصل كلامه بلا اكراه ولا يخفى ان تمام الاصحاب كون حمل افعال المسلمين
على الصحة من الضروريات ولو كان لذلك مخصص لنبهوا عليه فلا بد من التامل في المراد حتى يرتفع هذا الاشكال فنقول لو كان المراد من هذا الاصل
ان المسلم اذا فعل فعلا او ذكر قولا فينبغي ان يبنى على انه هو الواقع فيكون فعله مطابقا للواقع حتى يعلم خلافه وكذا قوله فهذا المعنى قابل لوجهين
احدهما انه يبنى على كونه الواقع بالنسبة الى نفس الفاعل بمعنى كون الواقع عنده ذلك فيكون غير مخطئ في فعله ولا كاذب في قوله فيبنى في كل ذلك
على انه ذكر وفعل ما هو الواقع عنده سواء كان واقعا في الواقع او خطأ او نسيانا او غير ذلك فيكون حملا لرفع الاثم والمعصية عن المسلم بمعنى
ان كلما رأيت من المسلم فعلا او قولا فلا تبادر الى نسبته الى التكذيب بل كلما يمكن ان يكون له احتمال الصحة فابن عليه وان كان الموضوع فيه
خصوصيا محتملا لان يعد للمعصية والاثم فاحمل على الحسن ولا تعد الخطأ في الاعتقاد مثلا اذا رأيت احدا يأكل في نهار شهر رمضان فيحتمل كونه
مسافرا او الا فيحتمل كونه يخاف على نفسه من ضرر او الا فيحتمل كونه مكرها وان كانت امرأة يحتمل كونها حائضا والا فيحتمل عدم كونه عالما بان هذا
شهر رمضان لبعده عن البلد ونحو ذلك والا فيحتمل ان لا يكون عالما بوجوب صوم شهر رمضان كما لو كان جديدا بالاسلام واحتمل ذلك منه والا
فيحتمل اعتقاده ان الاكل لا يفسد الصوم او اكل الفاكهة او التمر مثلا او التعلق لغير العناد ونحو ذلك ويحتمل كونه ناسيا عن كونه
صائما كما يتفق غالبا او ناسيا عن كون هذا شهر رمضان فيحتمل انه صوم مندوب او قضاء يجوز افطاره قبل الزوال فيه ونحو ذلك فان هذه كلها
احتمالات يمنع بها ظن السوء ويبنى على الصحة ويدل على هذا المعنى ما ذكره المجلسي في البحار في قضايا امير المؤمنين ع انه ورد عليه قوم يأكلون في نهار

رمضان فسئلهم عن السفر والمرض ونحو ذلك من الاعذار فلما اقروا بانتفاء الكل قام فحدّهم فهذا المعنى هو ظاهر قولنا يحمل فعل المسلم على الصحة
وهو الذي يتبادر منه الى الاذهان ويدل عليه الاية وما دل على عدم التكذيب يكون بمعنى ذلك انه لا ينبغى على كونه كاذبا عاصيا وامّا انه ينبغي
على كون الكلام مطابقا للواقع حقا بمعنى ترتب عدم التكذيب عنانه عن التصديق بمعنى القول بان كلامه مطابق للواقع فغير مستفاد من
الخبر بل لا ريب انّ الساكت والمتردد رابع يقال له انه ما كذب المخبر وان كان لم يصدقه واحتمال الخطاء في الخبر وعدم الوثوق به ليس تكذيبا
لقائله عرفا بل المتبادر من التكذيب نسبة الى الكذب عن عمد الذي هو المعصية لا مجرد مخالفته للواقع ولو كان عن خطاء او نسيان ويدل
على هذا المعنى ما دل من الايات والاخبار على مذمة الكذب وكون اللعنة على الكاذب فانه جدا وهو المراد بقوله من وضع امر اخيه المسلم على
احسنه لظهوره في الحمل على اجود المحملات لا فرض كونه واقعا فلا بد من ترتيب كل اثر عليه بل مجرد دفع العصيان عن الفاعل وكذا ما دل على حرمة التهمة
وهو ظن السوء فان ظاهره الخلاف اذا وجب حمله على الصحيح يكتفى بالظن من دون ما ينافيه ظاهره وكذا المراد من عدم اتهام السوء نعم
ما دل على وجوب العمل بقول المؤمن وانه حجة لا يلايم هذا المعنى الذي ذكرناه وانما هو ملايم للمعنى الاتي وبهما الكلام في اعتباره وما ذكره من
المعارضة الاربع بين منهما على هذا المعنى لان اشتراط اداء حق الاخوة بهذه الامور الثلثة لا يدل على ان من كان على خلاف ذلك فلا يحرم فيه ظن
السوء بل لا يجب اداء حق الاخوة وهو غير المراد ولا دليل فيه على جميع الحقوق حتى تقول ان سواد الظن منه مضافا الى انه مشعر بالحيثية فانه اذا
وعد خالف وحدث وكذب فلا وجرح لمحمل قوله على الصدق بعد العلم بكذبه ومخالفته ولا دلالة في الخبر على ان من كذب في حديث او خالف في وعد
فلا باس بظن السوء فيه لا الحرام لهوية لك واضح عند من تامل والظاهر من سياق الخبر غير ذلك قطعا والصحيح في العدالة انما يدل على ان من لم يمكن ستر
بجميع عيوبه لا يحرم على المسلمين التفتيش ولا يجب عليهم التزكية والعدالة انما هو المجموع المركب لكل واحد ليس يعنيه انه اذا ظهر بعض عيوبه حل
للمسلمين التفتيش عن الباقي وعدم وجوب التزكية لا يستلزم التفتيش وظن السوء غايته يكون مجهول الحال او يكون فاسقا بما اظهر
من عيبه لا انه يسند اليه ما سواه ايضا وهذا لا دخل له في الحمل على الصحة ابدا عند الانصاف وعدم الغيبة بمستحق التهمة يقضي بان الا
اذاعض نفسه للتهمة ولم يتق مواقعها فهو فاسق لان الاتقاء من مواقع التهمة ايضا من الواجبات التي من تركها يفسق بذلك لا انه يسند
اليه ما لم يعلم منه ولا منافاة بين كونه مخالفا للشرع في عدم الاتقاء عن موضع التهمة ولزوم عدم ظن السوء في حقه لغيره وما دل على
ان الفاسق ليس بمؤمن ولا مسلم لا يدل على عدم لزوم حمل فعله على الصحة اذ لا ريب في ان المراد به الايمان والاسلام الكامل للقطع بجريان جميع
احكام الاسلام والايمان على الكافر بما ورد من الايات في حصر المؤمن على اشخاص لا ينطبق الا في احاد العدول الباقي فاض بان ذلك كله
بل ما ورد من الخبر عن امير المؤمنين في ذكر صفات المؤمن يقضي بعدم وجود مؤمن غير المعصوم وشل ذلك ليس مناط الاستنباط للفقه في
المسايل فتنبه وما دل من الخبر على عدم الاعتماد الا مع معرفة الصلاح في الخبر فلا يدل على جواز ظن السوء وعدم الحمل على الصحة في المجهول
الحال بل غايته انك لا تعتمد ولا تجري على يده وظن السوء بما رايت منه ما خالف الشرع باعتقادك اذ لعله معذور في ذلك مما ذكره
من اختلاف الاصحاب فهذا الباب في مقامات فقد عرفت ان شيئا منها لا دخل لها على هذا المعنى الذي ذكرناه اذ عدم المعصية لا يستلزم كونه
في الواقع كذلك وثانيهما ان يكون المراد بناء كون قوله على وفق الواقع واقعا وفعله على طبق الشرع واقعا ولا نقض ترتيب جميع الاثار عليه
في نظر الغير ما لم يعلم بعيبه يقينا وهذا المعنى ايضا ثم من بعض جهات المقام وادلة الباب كما اشرنا اليه وما ذكره من المناقشات ايضا بعد
ما اشرنا اليه لا ياتي في ذلك الا في بعض ما مر ولكن هذا المعنى غير مهم من الاصحاب اذ لم يجعل احد منهم فعل المسلم بمجرده وقوله دليلا
على الواقع بمعنى كون صدق وذلك من المسلم كاشفا في الحكم فيما اشتبه حكمه في الشرع نعم لو كان هناك صورتان احديهما موافقة للشرع
صحيحة والاخرى مخالفة له فاسدة وقد علم حكمهما من الشرع ولم يعلم ان هذا الفعل الصادر عن المسلم من اي الصورتين فيبنى انه في الواقع
من افراد الصورة الصحيحة دون الفاسدة ويعبارة اخرى اذا فعل المسلم فعلا كمن ترك في الصلوة جزءا او اختص بالمتايع في شهر رمضان او باع
مالا لاعالة فان كان هذا الفرض من مشتبه الحكم شرعا فعل المسلم لا يكون دليلا على صحته في الواقع والتمسك بسيرة الناس لكشفه عن تقرير

المعصوم

المعصوم وان كان مما اشتبه موضوعه بعد العلم بوجوه فرض صحة لهذا الفعل وفرض فساده فيبنى على الصحة بمعنى الحل والحرمة وهذا الاثر
منه والحكم بان هذا من الفرض الصحيحة المحللة وانما الاعتماض له في شيء مما ذكروه من النصوص كما لا يخفى على من راجع والاصحاب بمعزل
عن هذا المعنى الا في باب التنازع والخلاف والا في ما عدا ذلك عملوا به وفي باب الشهادة دل الدليل على التحمل وانهم لم يعملوا بكون القول
كاشفا عن الواقع مطلقا الا انهم فهموا من ذلك الخلو عن التعارض في مقام التنازع بتعارض القولان ويتساقطان ويحتاج الى شيء اخر
وبالجملة عدم العبرة بالقول في باب التنازع لا يندرج في هذه القاعدة اذ هو ليس من موارده فعلى ما ذكرناه والوجه فيه ان وجه التعارض
يوجب نفي الدليل والاحتمال من الجانبين الترجيح بلا مرجح قبيح واما ما عدا ذلك فلا معدل للاصحاب عن هذا الاصل اصلا بل لولم يكن
هذا الاصل لما قام للمسلمين معاش ابدا نعم هنا كلام اشرنا اليه في باب اشتراط العدالة من انهما اسقط عن الغير وهو ان اصالة الصحة
في ما كشف عن الواقع كما هو مقتضى المعنى الثاني في مشتبه الموضوع فلا بد من كفاية الاسلام والايمان في الثبات بان علم بشرطية العدالة
وقد ذكرنا انهم ان بنوا على ان اصالة الصحة في فعل الغير لا يوجب ترتب الاثار على الغير في العادل فالاجماع فلم يعتبروا العدالة في الوكيل
واي فرق بين العبادة والمعاملة ومن هذا يظهر ان المعنى الاول هو الظاهر من اصالة الصحة في فعل المسلم واجراء احكامه على الغير يحتاج الى دليل
اخرى كما اشرنا الى بعضها في بحث عدالة الوكيل ولله العالم فائدة نختم بها الكلام مما افاده استاذنا المحقق واستاذنا المدقق
الشيخ علي بن جعفر الغروي من الله علينا بطول بقائه كما شرحنا بيمن لقائه عند ما اثبتنا عليه في النكاح في قوله يحرم من الرضاع
ما يحرم من النسب وهي انه لا ريب ان النسب له احكام كثيرة منتشرة في ابواب الفقه كتحريم النكاح وعدم الربا بين الوالد والولد وعدم القود
من الوالد للولد وعدم صحة نكاح موطوئة الاب على الابن وكذا المنظورة والملموسة على خلاف في محله وكذا في العكس وتحريم الوجه بالزوجة
بظهر الام الى ان يحيى بما يجب عليه ولزوم اطاعة الوالدين في السفر والجهاد وغير ذلك وتحريم العقوق والتانيف ونحو ذلك من تحريم
غلك الاقارب للرجال والنساء على التفصيل المذكور في محله فهل الظاهر من قوله يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب كون الرضاع
كالنسب في جميع ذلك فيكون خروج ما خرج محتاجا الى الدليل او الظاهر منه خصوص باب النكاح كما ذكره الاصحاب فلا يسري الى ساير
المقامات الظاهر عدم التعميم فيه كما يشعر به ذكر الاصحاب له في باب النكاح وعدم اجرائهم احكام النسب على الرضاع في غير باب لا يبعد
بل يمكن ان يقال ايضا ان هذه العبارة تنصرف الى النكاح وان كان اللفظ اعم من ذلك الخصوص بعد ملاحظة ما في الروايات الواردة في تحريم
النكاح المذكور فيه هذه العبارة فانها دالة على كون المراد منها خصوص حرمة النكاح مضافا الى استلزام الحمل على العموم تخصيص
الاكثر ثم بعد ذلك اعترض على ذلك بان الاصحاب افتوا بحكم الرضاع كالنسب في باب العتق فلا يملك من الرضاع ما لا يملك من النسب
الا شاذ ولم يخالف منهم الا قليل فالوجه في ذلك وعمدة الاشكال انهم اعتمدوا في ذلك على ادلة خاصة وروايات فيها وابانات كونه
في تحريم غلك الاقارب للرضاعة معللا بانه يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب فلو امكننا الجواب عن فتوى الاصحاب بانه لعله من
دليل خاص لا دخل له بهذا العموم ولو كان منهم من تمسك بهذا العموم فانما هو تاييد ارشادا لا استدلالا واعتمادا فلا يمكننا الجواب
عن الخبرين اللذين هما العمدة في الباب فمنهما علل بعموم الخبر ولا ريب ان استدلال الامام لا يخلو عن دلالة على عموم القاعدة ولقد بين
الروايات في المختلف نقلها في باب الرضاع او باب النكاح لكن من جهة كون النسخة مغلوطة غير معتمد عليها تركت نقلها منها
ثم اجاب عن ذلك اما باحتمال كون هذا الاستدلال من الامام تقريبا الى الذهن مقصودا به التشبيه دخل المقام تحت العموم في الحقيقة
بل الغرض ان كما حرم في النكاح ما فيه الرضاع كالنسب كذلك مانع من ان يكون في العتق كذلك فالمراد به التشبيه فقط لا الاستدلال
فلا يلزم دخول المورد تحته فضلا عن التسري الى مقامات اخر واما باحتمال ان يكون هذا حكمة لا علة والحكمة لا يلزم فيها
الاطراد فيكون هنا بحث في اختلاف في التحريم والعموم ولا يلزم من ذلك كون ذلك هو العلة فيسري الى الابواب الاخر ايضا واما
بان يقال ان الحيثية الواحدة يحمل الى الحادثة متعددة فيوخذ بسند الخبرين ويترك ما فيه من التعليل لعدم مصادقة فهم العرف

رمضان فسئلهم عن السفر والمرض ونحو ذلك من الاعذار فلما اقروا بانتفاء الكل قام فحدّهم وهذا المعنى هو ظاهر قولنا يحمل فعل المسلم على الصحة
وهو الذي يتبادر منه الى الاذهان ويدل عليه الاية وما دل على عدم التكذيب يكون معنى ذلك انه لا يبنى على كونه كاذبا عاصيا واما انه يبنى
على كون الكلام مطابقا للواقع حتى يترتب اثر عدم التكذيب عبارة عن التصديق بمعنى القول بان كلامه مطابق للواقع فيترتب مستفاد من
الخبر بل لا ريب انه ساكت عن المعنى الثاني اذ ربما يقال له انه ما كذب الخبر وان كان لم يصدق به واحتمال الخطاء في الخبر وعدم الوثوق به لا يستلزم تكذيبا
لقائله بل المتبادر من التكذيب نسبته الى الكذب عن عمد الذي هو المعصية لا مجرد مخالفته للواقع ولو كان عن خطاء او نسيان ويدل
على هذا المعنى ما دل من الايات والاخبار على مذمة الكذب كون اللعنة على الكاذب فليس جدا وهو المراد بقوله من وضع امر اخيه المسلم على
احسنه وفي الحمل على اجود المحتملات لا فرض كونه واقعا فلا بد من ترتيب كل اثر عليه بل مجرد دفع العصيان عن الفاعل وكذا ما دل على حرمة التهمة
وهو ظن السوء فان ظاهره الخلاف اذا وجب حمله على الصحيح يكتفى بالظن من دون اثبات ظاهره وكذا المراد من عدم اضمار السوء ثم
ما دل على جواز العمل بقول المؤمن فانه حجة لا يلائم هذا المعنى الذي ذكرناه وانما هو ملائم للمعنى الاتي وبهذا الكلام في اعتباره وما ذكره من
المعارضة الا بدّ من بني منها على هذا المعنى لان اشتراط اداء حق الاخوة بهذه الامور الثلثة لا يدل على ان من كان على خلاف ذلك فلا يحرم فيه ظن
السوء بل لا يجب اداء حق الاخوة وهو غير المراد ولا دليل فيه على جميع الحقوق حتى نقول ان سواد الظن منه مضافا الى انه مشعر بالحيثية فانه اذا
وعد فخالف وحدث فكذب فلا وجه لحمل قوله على الصدق بعد العلم بكذبه ومخالفته ولا دلالة في الخبر على ان من كذب في حديث وخالف في وعد
فلا بأس بظن السوء فيه لا الحرام لرو ذلك واضح عند من تأمل والظاهر من سياق الخبر غير ذلك قطعا وفي الصحيح في العدالة انما يدل على ان من لم يكن ساترا
لجميع عيوبه لا يحرم على المسلمين التفتيش ولا يجب عليهم التزكية والعدالة انما هو للمجموع المركب لا لكل واحد ليس يعني انه اذا ظهر بعض عيوبه جاز
للمسلمين التفتيش عن الباقي وعدم وجوب التزكية لا يستلزم التفتيش وظن السوء غايته يكون مجهول الحال او يكون فاسقا بما ظهر
من عيبه لا انه تسند اليه ما سواه ايضا وهذا لا دخل له في الحمل على الصحة ابدا عند الانصاف وعدم العبرة بمستحق التهمة يقضي بان لا
اذا عرض نفسه للتهمة ولم يتق مواقعها فهو فاسق لان الاتقاء من مواقع التهمة ايضا من الواجبات التي من تركها يفسق بذلك لا انه يسند
اليه ما لم يعلم منه ولا منافاة بين كونه مخالفا للشرع في عدم الاتقاء عن موضع التهمة ولزوم عدم ظن السوء في حقه لغيره وما دل على
ان الفاسق ليس بمؤمن ولا مسلم لا يدل على عدم لزوم حمل فعله على الصحة اذ لا ريب في ان ارادة الايمان والاسلام الكامل للقطع بجريان جميع
احكام الاسلام والايمان على الكافر بما ورد من الايات في حصر المؤمن على اشخاص لا ينفق الا في احاد العدول ايضا فاضيا وكذا
بل ما ورد من الخبر عن امير المؤمنين ع في ذكر صفات المؤمن يقضي بعدم وجود مؤمن غير المعصوم ومثل ذلك ليس مناط الاستنباط للفقه في
المسائل الفقهية وما دل من الخبر على عدم الاعتماد الا مع معرفة الصلاح في الخبر لا يدل على جواز ظن السوء وعدم الحمل على الصحة في المجهول
الحال بل غايته انك لا تعتمد ولا تجري على دمه ظن السوء بما رأيت منه مما خالف الشرع باعتقادك اذ لعله معذور في ذلك ثم ما ذكره
من اختلاف الاصحاب فهذا الباب في مقامات قد عرفت ان شيئا منها لا دخل لها على هذا المعنى الذي ذكرناه اذ عدم المعصية لا يستلزم كونه
في الواقع كذلك وثانيهما ان يكون المراد بناء كون قوله على وفق الواقع واقعا وفعله على طبق الشرع واقعا ولا زم ترتيب جميع الاثار عليه
في نظر الغير ما لم يعلم بعيبه تعبدا وهذا المعنى ايضا قد تكلم من بعض لحاظ المقام ولعله الباب كما اشرنا اليه وما ذكره من المقامات ايضا بعد
ما اشرنا اليه لا يناقض ذلك الا في بعض ما مر لكن هذا المعنى غير مفهوم من الاصحاب اذ لم يجعل احد منهم فعل المسلم بمجرده وقوله دليلا
على الواقع بمعنى كون صدور ذلك من المسلم كاشفا في الحكم فيما اشتبه حكمه في الشرع نعم لو كان هناك صورتان احديهما موافقة للشرع
صحيحة والاخرى مخالفة له فاسدة وقد علم حكمهما من الشرع ولم يعلم ان هذا الفعل الصادر عن المسلم من اي الصورتين فيبنى انه في الواقع
من افراد الصورة الصحيحة دون الفاسدة وبعبارة اخرى اذا فعل المسلم فعلا كمن ترك في الصلوة جزءا او اختص بالمبايع شهد مضارا وباع
ما لا يمال فان كان هذا الفرض من مشتبه الحكم شرعا ففعل المسلم لا يكون دليلا على صحته في الواقع والتمسك بسيرة الناس لكشفه عن تقرير

المعصوم

المعصوم وان كان مما اشتبه موضوعه بعد العلم بوجوه فرض صحة لهذا الفعل وفرض فساد فيبنى على الصحة بمعنى الحل والحرمة وهذا المعنى
منه والحكم بان هذا من الفروض الصحيحة المحللة وانما الاعماض له في شيء مما ذكره من النصوص كما لا يخفى على من راجع والاصحاب ايضا بمعزل
عن هذا المعنى الا في باب التنازع والخلاف والا ففيما عدا ذلك عملوا به وفي باب الشهادة دل الدليل على التعدد وانهم لم يعملوا بكون القول
كاشفا عن الواقع مطلقا لانهم فهموا من ذلك الخلو عن المعارض وفي مقام التنازع يتعارض القولان ويتساقطان ويحتاج الى شيء اخر
وبالجملة عدم العبرة بالقول في باب التنازع لا يقدح في هذه القاعدة اذ هو ليس من موارده لما ذكرناه والوجه فيه ان وجود المعارض
يوجب مجيء الدليل والاحتمال من الجانبين والترجيح بلا مرجح قبيح واما ما عدا ذلك فلا معدل للاصحاب عن هذا الاصل اصلا بل لو لم يكن
هذا الاصل لما قام للمسلمين معاش ابدا نعم هنا كلام اشرنا اليه في باب اشتراط العدالة ربما اسقط عن الغير وهو ان اصالة الصحة
في ما كشف عن الواقع كما هو قضية المعنى الثاني في مشتبه الموضوع فلا بد من كفاية الاسلام والايمان في النبا بان نعلم بشرطية العدالة
وقد ذكرنا انهم ان بنوا على ان اصالة الصحة في فعل الغير لا يوجب ترتب الاثار على الغير وفي العادل قام الاجماع فلم لم يعتبروا العدالة في الوكيل
واي فرق بين العبادة والمعاملة ومن هذا يظهر ان المعنى الاول هو الظاهر من اصالة الصحة في فعل المسلم واجراء احكامه على الغير يحتاج الى دليل
اخرى كما اشرنا الى بعضها في بحث عدالة الوكيل والله العالم وفائدة نختم بها الكلام مما افاده شيخنا المحقق وامامنا المدقق
الشيخ علي بن جعفر الغروي من الله علينا بطول بقائه كما شرفنا بيمن لقائه عند ما اسنا عليه في النكاح في قوله ع يحرم من الرضاع
ما يحرم من النسب هو انه لا ريب ان النسب له احكام كثيرة منتشرة في ابواب الفقه كتحريم النكاح وعدم الربا بين الوالد والولد وعدم القود
من الوالد بالولد وعدم صحة نكاح موطوءة الاب على الابن وكذا المنظورة والملموسة على خلاف في محله وكذا في العكس ويحرم الوجه بالشهوة
بطن الام الى ان يجيء بما يجب عليه ولزوم اطاعة الوالدين في السفر والجهاد وغير ذلك وتحريم العقوق والتأفيف ونحو ذلك من تحريم
عتق الاقارب للرجال والنساء على التفصيل المذكور في محله فهل الظاهر من قوله يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب كون الرضاع
كالنسب في جميع ذلك فيكون خروج ما خرج محتاجا الى الدليل او الظاهر منه خصوص باب النكاح كما ذكره الاصحاب فلا يسري الى سائر
المقامات الظاهر عدم التعميم فيه كما يشعر به ذكر الاصحاب له في باب النكاح وعدم اجرائهم احكام النسب على الرضاع في غير باب النكاح ولا يبعد
بدعوى ايضا ان هذه العبارة تنصرف الى النكاح وان كان اللفظ اعم من ذلك خصوصا بعد ملاحظة ما في الروايات الواردة في ضمن
النكاح المذكور فيه هذه العبارة فانها دالة على كون المراد منها خصوص حرمة النكاح مضافا الى استلزام الحمل على العموم لزوم تخصيص
الاكثر ثم بعد ذلك اعترض على ذلك بان الاصحاب افتوا بحكم الرضاع كالنسب في باب العتق فلا يملك من الرضاع ما لا يملك من النسب بحيث عد
الاستقراء ولم يخالف منهم الا قليل فما الوجه في ذلك وعمدة الاشكال انهم اعتمدوا في ذلك على ادلة خاصة وردوا بها منها وابانوا كون تلك
في تحريم عتق الاقارب الرضاعية معللا بانه يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب فلو امكننا الجواب عن فتوى الاصحاب بانه لعله من
دليل خاص لا دخل له بهذا العموم ولو كان فيهم من تمسك بهذا العموم فانما هو تأييد وارشاد لا استدلال واعتماد فلا يمكننا الجواب
عن الخبرين اللذين هما العمدة في الباب فيهما علل بعموم الخبر ولا ريب ان استدلال الامام لا يخلو عن دلالة على عموم القاعدة ولقد رأينا
الروايات في المختلف نقلهما في باب الرضاع في اوائل النكاح لكن من جهة كون النسخة مغلوطة غير معتمد عليها تركت نقلهما بمتنهما
ثم اجاب عن ذلك اما باحتمال كون هذا الاستدلال من الامام ع تقريبا الى الذهن مقصودا به التشبيه دخول المقام تحت العموم في الحقيقة
بل الغرض انه كما حرم في النكاح ما فيه الرضاع كالنسب فهو مانع من ان يكون في العتق كذلك فالمراد به التشبيه فعلا للاستبعاد
فلا يلزم دخول المورد تحته فضلا عن التسري الى مقامات اخر واما باحتمال ان يكون هذا حكمة لا علة والحكمة لا يلزم فيها
الاطراد فيكون بحثا عن فيه داخلا في التحريم والعموم ولا يلزم من ذلك كون ذلك هو العلة فيسري الى الابواب الاخر ايضا واما
بان نقول ان الحديث الواحد نحمل الحاديث متعددة موثقة بسند الخبرين ونترك ما فيه من التعليل لعدم مصادفته نعم العرف

لم ر عدم جبرهم بالفتوى وعملا لعلم بالصدق لان كلمة المعتق وليس حجة في فهم الخطاب فلا تغفل و تدبر وقد خطر بالبال في ذيل المجال
كلام في حل ذلك الاشكال فلنا مر يمكن ان يكون باب العتق والنكاح داخلين تحت العموم وما عداهما خارجين لبس الظاهر من حصر
في اختصاصه بالنكاح او تعميمه للكل حجة بلزوم الحذف ولو بيانه بان يقال المراد بما يحرم انما هو الاعيان الخارجية وهي الافاتين في النسب
والرضاع و نحوها الاعيان والاشخاص يرجع الى الصفة الظاهرة في تلك الاعيان ولا ريب ان ذلك في النساء النكاح وفي المماليك الاستخدام
والملك فلو قيل يحرم هذه الاعيان يفهم منه انهم ان كانوا نساء يحرم نكاحهم وان كانوا مماليك يحرم تملكهم واستخدامهم على ما ذكره
الاصوليون في باب المجمل والمبين في نظير المسئلة واما تحريم نفقة الاب او علم القصاص او عدم الربا او عدم جواز السفر والجهاد ونحو
ذلك فليس من الصفات القائمة باعيان الاقارب واشخاصها حتى يتعلق بها التحريم وذلك واضح ولذلك ان الاصحاب في باب الظهار ايضا من قال
بالتحريم بالتشبيه على الاخت والام من الرضاع استند بهذا العموم فان ذلك ايضا مما يتعلق بابدان هذه الاشخاص وحياتهم لا بامور
خارجة متعلقة بهم تعلقا بعيدا فصار الحاصل ان هذه القاعدة انما هي فيما يتعلق بالابدان في كل مقام بحسبه فتدبر وفي هذه
القاعدة ابحاث من حيث الشرائط وغيرها وجوه التخصيص عليه مذكورة في كتب الفروع لا حاجة الى ذكرها ولكن هذا اخر ما
اردنا ايراده في هذه الاوراق وقد وقع الفراغ من تصنيف هذه النسخة بيد مؤلفها المفتقر الى رحمة الله المجتهد على ما فرط في جنب مولاه
عبد الفتاح بن علي المراغي الحسيني في عصر اليوم الثامن والعشرين من شهر رمضان المبارك من سنة ست واربعين بعد
الف ومائتين من الهجرة النبوية على مهاجرها السلام والتحية في ارض الغري مشهد امير المؤمنين علي لا فرق الله بيني وبينه
في الدارين و رزقني بر ما تقر به العين وحيث ان هذه الكتابة اتفقت مع قلة البضاعة

وكثرة الاضاعة وضيق المجال واختلال البال فالمرجو
من الناظر الكريم ان يبدل ما فيه
من السيئات حسنا
ويجمله
ويسلمه

وقد قابلت هذه النسخة مع نسخة الاصل التي كانت عند الطيب الطاهر والبلد علامة العلماء اصدقا وتاج الفضلاء
حقا الشيخ النحرير والعالم النبيل الشيخ مهدي بن الشيخ علي بن الشيخ جعفر غفر الله لهما وجعل الجنة مثويهما
وقد تصدى لتصحيحه جملة من الفقهاء الماهرين في الفن وبذلوا فيه غاية الجهد وسعوا في مقابلته نهاية السعي
فالمسئول عن الله ان يكثر منه رغبة الطالبين ونظر المحصلين وان ينفعهم في الدنيا والدين وقد رقم
على يد اقل الانام في شهر ذي القعدة الحرام من شهور سنة ۱۲۷۴
حسب الخاطر جناب المكرم الاقا محمد رضا الاصفهاني الاصل
وانطبع في دار السلطنة التبريز صانها الله تعالى عن
الحدثان رب اغفر لمؤلفه والمحشي باجداده
محمد و اله الطيبين الطاهرين
المعصومين

في المقام اذ ليس الكلام في مفاد لفظ الشرط بل في مدلول الجملة الشرطية واذا ظهر ان مفاد الاشتراط الحاصل من الجملة الشرطية هو مفاد لفظ الشرط عندنا ثم بر المدعى و
وان كان ثبوت المعنى المذكور للشرط بالوضع اللاحق اذ لا يلزم منه كون مفاد الجملة الشرطية مستحدثا ايضا ثانيهما وضوح الفرق بين مفاد الامرين فان مفاد لفظ
الشرط توقف المشروط على حصوله ونفي انتفائه بانتفائه من غير دلالة فيه على حصول المشروط بحصوله بخلاف الجملة الشرطية لما عرفت من الاتفاق على دلالتها
بوجود المشروط عند وجوده فلا يتجه الحكم بكون الجملة الشرطية جارية مجرى العبارة المذكورة وفيه انه ليس المراد توافق مفاد العبارتين من جميع الوجوه بل المراد توافقهما في
افادة ذلك وان استفيد ذلك من الجملة الشرطية مع ما يزيد عليه ثالثها انه ليست دوات الشرط موضوعة لمجرد الانتفاء بالانتفاء اذ ليس ذلك معنى مطابقيا
لها بالاتفاق بل انما هو من لوازمه حسب ما تقرر انه فلا وجه للاستناد الى التبادر الذي هو من امارات الوضع ويدفعه انه ليس المقصود في المقام دعوى
[illegible] الانتفاء عند الانتفاء ابتداء من نفس اللفظ حتى يرد ما ذكر بل المدعى انه يتبادر منه معنى لا ينفك عن ذلك فالمقصود انفهام ذلك المعنى منه بالواسطة
[illegible] امر بيانه في محله رابعها انه ان اريد بالشرط في قوله الشرط في اعطائه اكرامك هو ما يتوقف عليه الاعطاء حسب ما مر
[illegible] غير مفيد لذلك المحل منع اذ القدر الذي يسلم دلالته عليه هو تعليق وجود الجزاء على وجود الشرط فالمراد بالشرط الذي
[illegible] تعليق الشيء على الشيء وارتباطه به دون المعنى المذكور وان اريد بالشرط ما علق عليه مضمون جملة اخرى وارتبط به
فالتبادر المدعى [illegible] قولنا الشرط في اعطائه اكرامك بالمعنى المذكور وانتفاء الامر بالاعطاء عند انتفاء الاكرام اول الدعوى ويدفعه ان كون
المتبادر من الجملة المذكورة هو مفاد الشرط بالمعنى الاول ظاهر بالوجدان من التامل في الاطلاقات العرفية الا ترى حصول المناقضة الظاهرة بين قول القائل
اكرم زيدا على كل حال من الاحوال سواء جاءك او لم يجئك اكرمك او لم يكرمك وقوله اكرم زيدا ان جاءك او ان اكرمك ولذا يحمل حكم الثاني عند الاعتبار الاول
ورجوعا عنه الى غيره خامسها ان قولنا الشرط في اعطائه اكرامك يفيد انحصار الشرط فيه ولا دلالة في قوله اعط زيدا ان اكرمك على ذلك وفيه انه لما كان
مفاد الجملة الشرطية الوجود عند الوجود والانتفاء عند الانتفاء لزمه انحصار الشرط في وجوب الاكرام في ذلك والا لم يجب الاعطاء بمجرد وجود الشرط
المذكور فلا تفاوت في ذلك بين مفاد الامرين هذا ويمكن الاحتجاج على ذلك بوجهين اخرين احدهما نص جماعة من اهل اللغة على ما حكى بدلالته
على ذلك فقد عزى الزركشي الى كثير من اهل اللغة منهم ابو عبيدة وغيره حجية مفاهيم المخالفة ما عدا اللقب وقولهم حجة في ذلك وقد عورض ذلك بمنع
الاخفش وغيره منه الا انه يمكن دفعه بتقديم الاثبات على النفي واتحاد الاول بفهم العرف وموافقته لقول الاكثر لا يقال ان الاستناد الى كلام اهل
اللغة انما يثمر لو قلنا بكون اللفظ موضوعا بازاء ذلك او قلنا بكونه بعضا من الموضوع له واما لو قلنا بكون الدلالة عليه التزامية كما هو الاظهر حسب ما سيجيء

مدلولا للفظ هذا كلام
بالحجية وينفرد الاصل عن
بالاصل لم يقاوم شيئ
واما اذا كان الثبوت بالبـ
مفهوم يترجح على المنطو
لسقوط المفهوم وزاد بعـ
بني على الرجوع الى مجرد الا
عن الدليل فان الاصل
بذل الوسع ولا ينهض
المشافهين ومن بحكمهم
ونحوه ولا يجري ذلك
فانه انما ترتب هذه الثمـ
حتى يورد عليه بامكان
الاصل وظهور عدم الـ
[illegible] في التعليق على
اكثر